

SEPTUAGINTA

OSEA • AMOS • MICHEA • IOEL
ABDIAS • IONA • NAUM
AVACUM • SOPHONIA
AGGEU • ZAHARIA • MALACHIA



COLEGIUL NOUA EUROPA

POLIROM



SEPTUAGINTA

OSEA • AMOS • MICHEA • IOEL • ABDIAS • IONA • NAUM
AVACUM • SOPHONIA • AGGEU • ZAHARIA • MALACHIA



EDITURA POLIROM

ISBN (vol. I-VI): 973-681-768-7

ISBN 978-973-46-1428-8



9 789734 614288

www.polirom.ro

5

OSEA • AMOS • MICHEA
IOEL • ABDIAS • IONA
NAUM • AVACUM
SOPHONIA • AGGEU
ZAHARIA • MALACHIA

SEPTUAGINTA



COLEGIUL
NOUA EUROPA

POLIROM

SEPTUAGINTA 5

SEPTUAGINTA 5

Proiect realizat în cadrul
COLEGIULUI NOUA EUROPĂ

sub patronajul lui
ANDREI PLEȘU

cu sprijinul
FUNDAȚIEI ANONIMUL

© 2009 by NEC
© 2009 by Editura POLIROM
BUCUREȘTI, IAȘI

SEPTUAGINTA

OSEA • AMOS • MICHEA • IOEL
ABDIAS • IONA • NAUM
AVACUM • SOPHONIA • AGGEU
ZAHARIA • MALACHIA

Volum coordonat de:
CRISTIAN BĂDILIȚĂ, FRANCISCA BĂLTĂCEANU,
MONICA BROȘTEANU

și îngrijit de:
SMARANDA BĂDILIȚĂ

Traduceri de:
CRISTIAN GAȘPAR

COLEGIUL NOUA EUROPĂ
POLIROM
2009

Despre profeția biblică

În Biblia ebraică, Isaia, Ieremia, Iezechiel și cei Doisprezece Profeți Mici alcătuiesc grupul „Profeților ulteriori” și fac parte din secțiunea *N^e bhi'im*, imediat după Iosua, Judecători, Samuel și cele două Cărți ale Regilor, care formează grupul „Profeților anteriori”. Cartea lui Daniel, cu un statut incert și controversat în tradiția iudaică, figurează în cadrul secțiunii Scrieri (*K^e thubh'im*), după cele „cinci suluri”, mai precis, după Ester și înaintea lui Ezdra. Tot aici, în cadrul celor „cinci suluri”, dar înaintea Cărții Esterei, se găsesc Plângerile.

Septuaginta propune o ordine diferită. Ediția lui Alfred Rahlfs, pe care o urmăm în traducerea noastră, grupează Profeții Mari (numiți astfel datorită întinderii textelor) după cei Doisprezece Profeți Mici. Imediat după Psalmii lui Solomon, care încheie în ediția Rahlfs cărțile poetice și sapiențiale, urmează cei Doisprezece Profeți Mici, apoi, în ordine exactă: Isaia, Ieremia, Baruch, Plângerile lui Ieremia, Epistola lui Ieremia, Iezechiel, Suzana, Daniel, Bel și balaurul. (La Rahlfs, ordinea profeților o urmează pe cea din *Codex Vaticanus*. În celălalt codice complet al Septuagintei, *Alexandrinus*, cărțile profetice sunt aduse mai în față, după modelul Bibliei ebraice: după 1-2 Paralipomene urmează Profeții Mici, apoi Isaia, Ieremia, Baruch, Plângerile, Epistola lui Ieremia, Daniel, Iezechiel, cărțile poetice și sapiențiale fiind plasate la sfârșit.) Față de Biblia ebraică, Septuaginta conține, în grupul profetic, următoarele texte suplimentare: Cartea lui Baruch, Epistola lui Ieremia, precum și cele două „anexe” la Cartea lui Daniel, redactate cel mai probabil direct în greacă, Suzana și Bel și balaurul. Vulgata a păstrat conținutul Septuagintei, dar, în ce privește cărțile profetice, a revenit la ordinea Bibliei ebraice, așezând Profeții Mici după Profeții Mari (plasând însă la sfârșitul acestora Cartea lui Daniel), și a adăugat Epistola lui Ieremia la Cartea lui Baruch.

*

În mai multe religii ale Antichității se manifestă fenomene atribuite unei inspirații divine, dar profeția biblică își are trăsăturile sale specifice. Inspirația poate fi legată de anumite rituri de inițiere sau de experiențe onirice, de participarea la anumite sărbători religioase ori de anumite practici divinatorii. Cazuri de indivizi inspirați sunt atestate încă din secolul al XVIII-lea î.H., la Mari, pe Eufrat, sau, în secolul al VIII-lea î.H., la Hama, pe Oronte. E cert că profetismul exista în vechea Mesopotamie și în Canaan. În Israel este menționat încă din timpul lui Moise

(Num. 11,26-29; Deut. 18,15-22; 34,10; dar și Avraam însuși este numit profet! – cf. Gen. 20,7), iar din secolul al XI-lea î.H., o dată cu Samuel, profetismul apare și în formă „instituționalizată” (cf. 1Rg. 10,5-6.11 LXX; 2Par. 29,25).

Deosebirea dintre profetismul biblic și fenomenele – mai degrabă divinatorii – amintite mai sus constă, la o rapidă evaluare, în caracterul public și dezinteresat al celui dintâi. În vreme ce oracolul delphic, de exemplu, răspunde unor curiozități personale, profeții biblice interpelează, în numele lui Dumnezeu, cu autoritate, întreg poporul lui *YHWH*, pentru a-i corecta prezentul și a-i configura viitorul.

Biblia cunoaște trei categorii de personaje inspirate, cu trei denumiri specifice: *hozeh*, „vizionar” (sau *ro'eh*, cu aproximativ același sens); *ʾīš ha'elōhīm*, „omul lui Dumnezeu” și *nabhi'*, „profet”. Termenul „vizionar” indică faptul că profetul are privilegiul unic de a vedea sau prevedea lucrurile ascunse îndeobște muritorilor de rând. Expresia „omul lui Dumnezeu”, aplicată, de pildă, lui Elisei, Ilie, Moise ori Samuel, trimite la intimitatea dintre persoanele respective și *YHWH*, dar și la înzestrarea lor taumaturgică. Termenul cel mai folosit rămâne însă *nabhi'*: el nu are o valoare strict pozitivă, desemnându-i și pe falșii profeti din Israel, sau pe alți profeti, ai lui Baal, de exemplu; sensul de bază rămâne acela de a transmite cuvântul unei persoane, al unei divinități și în special cuvântul lui *YHWH*; *nabhi'* operează solitar sau în grup (primele atestări îl prezintă în grup); au existat și femei profetese (Miriam, Debora, Hulda). Profetia presupune uneori o atmosferă specială (acompaniament muzical: cf. 4Rg. 3,15 LXX), o gestică simbolică, ce pare absurdă la prima vedere (Is. 20,2-4); de asemenea, profeții pot să aibă comportamente ciudate ori să treacă prin stări psihologice anormale, dar toate aceste aspecte, deși fac parte din recuzita fenomenului, nu-i definesc esența. Profeții sunt, în primul rând, mediatori între Dumnezeu și poporul Său. La început, inspirația profetică s-a manifestat și la unii cărmuitori (nu întâmplător Cartea lui Iosua, Cartea Judecătorilor, Cărțile Regilor, cum am văzut, sunt catalogate, în canonul ebraic, sub rubrica „Profeți anteriori”). Totuși, conform Deuteronomului (18,18), profetul rămâne alesul direct și legitim al lui *YHWH*: „Voi ridica un profet pentru ei din rândul fraților lor și-i voi da pe buze cuvântul Meu și le va vorbi așa cum îi voi porunci Eu”. Prin urmare, profetul nu vorbește în numele său personal, ci în numele lui Dumnezeu, de unde și formulele introductive: „Cuvântul Domnului” sau „Oracolul Domnului” sau „Așa vorbește Domnul” etc. Mesajul, primit de cele mai multe ori printr-o inspirație resimțită lăuntric, este transmis în diverse moduri: sub formă poetică sau în limbaj simplu, de proză, în parabole sau direct, fără ocolișuri; tonul poate fi satiric, critic, sfichiuitor, demolator chiar, sau, dimpotrivă, consolator, sapiențial, încurajator. Tipul mesajului depinde și de temperamentul fiecărui profet în parte. Profetul nu este o simplă conductă prin care se scurge cuvântul lui Dumnezeu. Cuvântul respectiv, deși inspirat în privința conținutului, se transmite, în ceea ce privește „ambalajul retoric”, conform personalității transmitătorului. Nu trebuie pierduți din vedere nici publicul, nici contextul istoric, dat fiind că mesajul profetic, în Biblie, nu se adresează decât foarte rar unui singur individ, el vizând, aproape întotdeauna,

un întreg popor (alteori chiar mai multe). Mesajul respectiv se referă la prezent și la viitor. Profetul e trimis în mijlocul poporului pentru a reaminti și actualiza „cuvântul lui *YHWH*”, în cazul în care poporul l-a uitat sau nu-l mai respectă; pentru a-i pune în gardă pe necredincioși, anunțând pedepse divine teribile; pentru a rezolva o criză prezentă fie prin intervenții directe, fie prin amenințări terapeutice. Multe profeții au în vedere nu numai soarta „poporului ales”, ci și destinul „neamurilor păgâne” din vecinătate, cu care conviețuiește „poporul ales”. Prin urmare, mesajul profetic înglobează istoria „universală”.

Există o doctrină anume a profetismului biblic? Termenul însuși de „doctrină” vine în contradicție cu acest fenomen caracterizat prin spontaneitate și oportunitate (*YHWH* intervine în istoria poporului Său atunci când crede El de cuviință, în înțelepciunea Sa). Se poate însă vorbi de o tematică recurentă, specifică profeților, care vizează trei aspecte fundamentale: monoteismul, moralismul și așteptarea sau pregătirea mântuirii. *YHWH*, Dumnezeu unic, nu lasă nici un loc altor dumnezei alături de El. Profeții nu pridesc să explice și să reamintească unicitatea, caracterul transcendent și sfințenia Dumnezeului lui Israel. Sfințeniei lui *YHWH* i se opune păcătoșenia făpturii umane, în general, și a fiilor lui Israel, în particular (Is. 6,5). Dumnezeu este polul absolut față de care muritorii nu pot fi altceva decât „praf și cenușă”. Ieremia își centrează discursul profetic pe tema păcatului: întregul popor e pervertit, atins de imoralitate, „spurcat”. Răul ajunge la ultima limită, insuportabilă, fapt ce provoacă mânia lui Dumnezeu. Acesta intervine în istorie pentru a-și chema la judecată poporul și a-l pedepsi cu asprime („Ziua lui *YHWH*”, Is. 2,6-22). Din perspectiva acestui „monoteism etic”, profeții critică aspru situația prezentă în raport cu Legea lui Dumnezeu, reactualizată la fiecare generație. Menirea lor este să reînsuflească Legea și, o dată cu ea, să reamintească termenii Legământului încheiat de *YHWH* cu poporul Său. Critica nu este motivația principală a profetului, deși ea îi conferă o anumită legitimitate; ea intervine în situații de criză, când catastrofa e iminentă, iar salvarea nu poate veni decât de la Dumnezeu. Ziua lui *YHWH* este ziua judecății, dar și a izbăvirii. Dumnezeu păstrează o „rămășiță” (Is. 4,3; Am. 5,15), un grup de „aleși între aleși”, care-l vor fi credincioși până la capăt. Regele *YHWH* își va instaura domnia pe pământ prin intermediul unui „uns” (Mesia). Mesajul profeților orientează așadar istoria lui Israel către un punct-țintă, aflat la capătul istoriei. Viziunea temporală inaugurată și susținută de profeți este cea în care trăim, practic, și astăzi. E vorba de o viziune lineară, ce tinde spre un punct *terminus* pozitiv și înglobant. Pentru creștini, acest *terminus* este, de fapt, un *medianum*, Iisus încarnând centrul Istoriei sacre a omenirii. Dar profeții sunt cei care inaugurează această nouă paradigmă, abolind vechea paradigmă a temporalității ciclice păgâne. Timpul capătă sens, devenind Istorie sacră, tocmai datorită faptului că el se orientează către împărăția mesianică. „Epoca de aur” a profetismului rămâne secolul al VIII-lea. Amos, Osea, Isaia și Michea formează o echipă redutabilă. Ei denunță idolatria și pervertirea cultului lui *YHWH*, critică politica internă și externă a regilor, se ridică împotriva nedreptăților sociale, biciuiesc

imoralismul. Urmează o perioadă de tăcere, după care profeții reapar în prim-plan la sfârșitul secolului al VII-lea, apoi la începutul secolului al VI-lea, când regatul lui Iuda se află pe buza prăpastiei (Sophonia, Avacum, Ieremia, Iezechiel). O dată cu exilul babilonian se încheie așa-zisa „profeție a nenorocirilor” sau „de osândire”. Accentul se schimbă, generând un curent denumit convențional „profeția mântuirii” sau „de mângâiere”. Speranța ia locul deznădejdiei și pedepsei; optimismul detronizează pesimismul. E vorba de un optimism născut în însuși miezul dezastrului: mai rău decât atât nu se poate! Profeții exilului combină acest optimism „împotriva oricărei speranțe” cu mesianismul teologic și cu nostalgia alinătoare. După ce și-a împlinit amenințările, *YHWH* promite iertarea și mântuirea. Iezechiel și Deutero-Isaia, urmați de Aggeu, Zaharia și Trito-Isaia vor aborda o tematică mesianică sistematică, agrementată de apeluri insistente spre împăcare, iubire și cordialitate. Xenofobia și naționalismul sunt denunțate, pentru prima dată, ca fenomene incompatibile cu credința în *YHWH*. Profetismul postexilic produce o literatură consolatoare și profund umanistă, cu deschidere universală, prefigurând principalele idealuri ale creștinismului de mai târziu.

*

Reamintim în continuare structura ediției noastre, precum și normele mai importante de redactare:

Norme de redactare

I. Siglele, abrevierile și trimerile bibliografice la scrierile antice și moderne citate în note și comentarii sunt menționate în Bibliografia volumului.

II. Titlurile întregi ale cărților biblice au fost scrise cu litere drepte.

- În citările prescurtate, virgula (,) desparte capitolul de verset, punctul (.) și liniuța (-) delimitează versete, iar linia mai lungă (—), capitole. Minusculele (a, b, c,...) notează stihurile în cadrul aceluiași verset sau, după caz, versele suplimentare din ediția Rahlfs.
- Abrevierile pentru cărțile biblice sunt următoarele (în ordinea alfabetică a prescurtărilor):

Pentru VT: Abd. (Abdias); Agg. (Aggeu); Am. (Amos); Av. (Avacum); Bar. (Baruch); Bel (Bel și balaurul); Cânt. (Cântarea Cântărilor); Dan. (Daniel); Deut. (Deuteronomul); Ecl. (Ecleziastul); Ep. Ier. (Epistola lui Ieremia); Est. (Ester); Ex. (Exodul); 1Ezr. (1 Esdra); 2Ezr. (2 Esdra = Ezra și Nehemia TM); Gen. (Geneza); Ier. (Ieremia); Iez. (Iezechiel); Iis. Nav. (Iisus/Iosua Nave); Ioel; Iona; Iov; Is. (Isaia); Iud. (Iudit); Înț. (Înțelepciunea

lui Solomon); Jud. (Judecătorii); Lev. (Leviticul); 1,2,3,4Mac. (1, 2, 3, 4 Macabei); Mal. (Malachia); Mich. (Michea); Na. (Naum); Num. (Numerii); Od. (Odele); Os. (Osea); 1,2Par. (1, 2 Paralipomene = 1, 2 Cronici TM); Plâng. (Plângerile lui Ieremia); Prov. (Proverbele/Pildele lui Solomon); Ps. (Psalmii); Ps. Sol. (Psalmii lui Solomon); 1,2Rg. (1, 2 Regi = 1, 2 Samuel TM); 3,4Rg. (3, 4 Regi = 1, 2 Regi TM); Ruth; Sir. (Înțelepciunea lui Iisus Sirah); Sof. (Sophonia); Suz. (Suzana); Tob. (Tobit); Zah. (Zaharia).
Pentru NT: Apoc. (Apocalipsa); Col. (Coloseni); 1,2Cor. (1, 2 Corinteni); Ef. (Efeseni); Evr. (Evrei); Flm. (Filimon); Flp. (Filipeni); Gal. (Galateni); Fp. (Faptele Apostolilor); Iac. (Iacob); In. (Ioan); 1,2,3In. (1, 2, 3 Ioan); Iuda; Lc. (Luca); Mc. (Marcu); Mt. (Matei); 1,2Pt. (1, 2 Petru); Rom. (Romani); 1,2Tes. (1, 2 Tesaloniceni); 1,2Tim. (1, 2 Timotei); Tit.

În unele cazuri, numele aceleiași cărți este citat în mod diferit, după versiunea greacă, respectiv textul ebraic la care se face referire: de exemplu, Par. (Paralipomene pentru cartea din LXX), dar Cron. (Cronici pentru cea din TM), 1Rg. (1 Regi LXX), dar 1Sam. (1 Samuel TM) etc.

III. Reguli de transliterare:

- Cuvintele sau expresiile grecești din note s-au scris cu caractere grecești. Corespondentele latine sunt: α, A = a, A; β, B = b, B; γ, Γ = g, G; δ, Δ = d, D; ε, E = e, E; ζ, Z = z, Z; η, H = e, E; θ, Θ = th, Th; ι, I = i, I; κ, K = c, C (dar k, K înainte de e și i); λ, Λ = l, L; μ, M = m, M; ν, N = n, N; ξ, Ξ = x, X; ο, O = o, O; π, Π = p, P; ρ, P = r, R; σ, ς, Σ = s, s; τ, T = t, T; υ, Υ = u (în diftongi), y, U (în diftongi); Φ, φ = ph, Ph; Χ, χ = ch, Ch; Ψ, Ψ = ps, Ps; ω, Ω = o, O.
- Termenii ebraici s-au transliterat după următoarele reguli:
 א = ' (stop glotal); ב = b; בּ = bh (pronunțat spirant, aprox. ca [v]); ג = g; גּ = gh (pronunțat spirant); ד = d; דּ = dh (pronunțat spirant, aprox. ca engl. „th” sonor); ה = h; ו = w; ז = z; ח = h; ט = t; י = y; כ = k; כּ = kh (pronunțat spirant, aprox. ca [h]); ל = l; מ = m; נ = n; ס = s; ע = ' (guturală); פ = p; פּ = ph (pronunțat spirant, aprox. ca [f]); צ = t; ק = q; ר = r; ש = s; שׁ = s; ת = t; תּ = th (pronunțat spirant, aprox. ca engl. „th” surd); ׀ = ă (în silabă închisă, înainte de accent: o); ׀ = ē; ׀ = ī; ׀ = ō; ׀ = ū; ׀ = a; ׀ = ° (pentru simplificare, am transliterat la fel *šwa mobile* și *šwa quiescens*); ׀ = e; ׀ = i; ׀ = o; ׀ = u.
- Transcrierea numelor proprii (inclusiv a etnonimelor): s-a plecat de la forma lor greacă, din LXX, și s-a transliterat cât mai aproape de această formă. Singura excepție a fost transliterarea diftongului „ou”: nu s-a

transliterat Iouda, Routh, Saoul, ci Iuda, Ruth, Saul; așadar „ou” s-a redat peste tot cu „u”. În cazul numelor foarte cunoscute, s-a preluat forma românească tradițională (exemplu: Avram sau Avraam, nu Abram sau Abraham; Goliat, nu Goliath; filistenii, nu philistenii etc.; dar Iisus Nave, nu Iosua Navi; Phinees, nu Finees; cheteu, nu heteu etc.); acolo unde s-a impus folosirea altei forme decât cea curentă, s-a dat o notă explicativă.

- Acolo unde nu este menționată o altă semnificație a lor, parantezele drepte [] semnaleză cuvintele care s-au adăugat în traducere, pentru clarificarea sensului, și care nu există în textul original.
- Cuvintele ebraice care au fost transliterate ca atare în textul grecesc au fost date în caractere italice și explicate în note.
- Notele s-au numerotat cu numărul capitolului și versetului respectiv, date în bold. În cadrul aceleiași note, comentariile diferite se evidențiază printr-un romb plin (◆).

Structura ediției*

Volumul I: Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul.

Volumul II: Iisus Nave/Iosua, Judecătoria, Ruth, 1–4 Regi.

Volumul III: 1–2 Paralipomene, 1–2 Ezdra, Ester, Iudit, Tobit, 1–4 Macabei.

Volumul IV/1: Psalmii, Odele, Proverbele lui Solomon, Ecleziaștul, Cântarea Cântărilor.

Volumul IV/2: Iov, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Psalmii lui Solomon.

Volumul V: Osea, Amos, Michea, Ioel, Abdias, Iona, Naum, Avacum, Sophonia, Aggeu, Zaharia, Malachia.

Volumul VI/1: Isaia, Ieremia, Baruch, Plângerile lui Ieremia, Epistola lui Ieremia.

Volumul VI/2: Iezechiel, Suzana, Daniel, Bel și balaurul.

Cristian Bădiliță

OSEA

* Toate volumele prezentei ediții au apărut, cu excepția volumului VI/1, aflat în lucru.

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR

Introducere și note de EBERHARD BONS, JAN JOOSTEN, STEPHAN KESSLER
și CRISTIAN GAȘPAR

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie: Les Douze Prophètes - Osée*, Éditions du Cerf, Paris, 2002. Pentru ediția franceză, redactarea finală a notelor explicative le aparține lui Eberhard Bons (cap. 1-7) și Jan Joosten (cap. 8-14). Stephan Kessler poartă răspunderea pentru notele patristice pentru întregul volum. Introducerea a fost alcătuită, în strânsă colaborare, de Eberhard Bons și Jan Joosten, cu contribuții de Daniele Duval (faună și floră) și Stephan Kessler (Cartea lui Osea în interpretarea patristică și în textele liturgice).

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri (la notele patristice și lingvistice) de Cristian Gașpar.

Introducere la Osea

I. Cartea lui Osea în Biblia ebraică

1. *Datare*

Ca și în cazul majorității cărților Vechiului Testament, și în legătură cu Cartea lui Osea părerile specialiștilor sunt împărțite în ceea ce privește data alcătuirii ei, atât în ansamblu, cât și în privința diferitelor părți alcătuitoare. Există însă câteva repere sigure, de care orice datare trebuie să țină seama. Mai întâi, e limpede că versetul-titlu al cărții (1,1) a fost redactat mai târziu decât corpul textului, cu intenția de a integra profeția lui Osea într-o structură unitară din punct de vedere literar, și anume Cartea Celor Doisprezece. Așadar, potrivit versetului-titlu, activitatea profetului s-ar situa într-o perioadă destul de bine precizată, în epoca de dinaintea exilului, anume în secolul al VIII-lea î.H. Cu toate acestea, datele oferite nu sunt chiar atât de precise, domniile celor cinci regi pomeniți aici întinzându-se pe o perioadă de timp mult prea îndelungată: Ieroboam al II-lea moare în 747 î.H., în vreme ce Ezekias mai era încă în viață la începutul veacului al VII-lea¹. Totuși, judecând după conținutul cărții, este probabil că Osea nu și-a început activitatea profetică mai înainte de jumătatea secolului al VIII-lea, poate chiar mai târziu, căci unele pasaje reflectă mai degrabă o situație politică și socială marcată de liniște și bunăstare, fără a pomeni crizele majore din a doua jumătate a secolului al VIII-lea. Unii specialiști au descoperit totuși în text (în special vv. 5,8-13; 7,3-7.8-11; 8,4; 9,3-6 și 11,5) aluzii la diferite evenimente tragice din istoria poporului ales, mai cu seamă la loviturile de stat (vezi 2Rg. 15,16.25.30) ce au tulburat viața politică a

1. Pentru detalii, vezi I. Willi-Plein, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch*, De Gruyter, Berlin și New York, 1971, pp. 115 sq. și F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea*, Doubleday, New York, 1987, pp. 148 sq.

Regatului de Nord (Samaria), începând cu asasinarea regelui Zaharia (cca 750 î.H.), continuând apoi cu războiul siro-efraimit (734-732 î.H.), cu ezită-rile diplomatice între Egipt și Imperiul Neo-Asirian și sfârșind cu invazia armatelor asiriene și deportarea populației Samariei. În ciuda acestor părerii, textul Cărții lui Osea nu conține nici o referire certă (ori simbolică) la sfârșitul Regatului de Nord și la nimicirea Samariei (în 722 î.H.).

Din cele spuse până acum se poate deduce limpede că activitatea profe-tică a lui Osea s-a desfășurat în Regatul de Nord, numit în text când Efraim (4,17), când Israel (5,3.5 *et alibi*). Ultimul nume este aplicat în unele pasaje și întregului popor ales².

Asemenea versetului-titlu, epilogul cărții (v. 14,10) pare a proveni dintr-un strat redacțional ulterior, întrucât reflectă o gândire sapiențială străină tex-tului osean în ansamblu. În plus, unele aluzii la soarta Regatului lui Iuda par adăugate ulterior (5,5; 6,10), contrazicând pe alocuri contextul imediat (1,7). Specialiștii le atribuie unei etape redacționale post-oseene motivate de dorința de a actualiza mesajul profetului pentru cititorii din Regatul de Sud în vre-mea de dinaintea exilului.

2. Alcătuirea textului

Cercetătorii care disting în textul profeției lui Osea importante adaosuri ulterioare, marcate de influențe exilice și post-exilice, alcătuiesc astăzi o minoritate relativ neînsemnată³. Majoritatea specialiștilor socotesc că textul cărții, așa cum a ajuns până la noi, păstrează întocmai cuvintele profetului, adaosurile diferitelor școli și mișcări ulterioare având o importanță redusă⁴. În privința felului în care este redat mesajul osean în textul ajuns până la noi, păreri exprimate de specialiști în decursul secolelor al XIX-lea și XX sunt împărțite, ele putând fi grupate în jurul a două modele principale.

2. Vezi, de pildă, 1,9; 9,10; 11,1 și, pentru amănunte, H. Utzschneider, *Hosea. Prophet vor dem Ende. Zum Verhältniss von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 1980, pp. 130-133.

3. Vezi, spre exemplu, G.A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redactional Critical Investigation*, Scholars Press, Atlanta, 1987.

4. Astfel, Th. Naumann, *Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1991, și H. Simian-Yofre, *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*, Ediciones el Almendro, Córdoba, 1993.

Astfel, unii cred că textul Cărții lui Osea reflectă în chip mai mult sau mai puțin fidel propovăduirea orală a profetului. J. Wellhausen a văzut în cap. 4–14 un ecou al discursului profetic oral, principalul indiciu în acest sens constituindu-l faptul că profetul pare să răspundă unor interlocutori (9,7; 10,3-4)⁵. W.R. Harper vorbește chiar de „predici” rostite de profet, deși neagă existența unui principiu logic ori cronologic care ar fi determinat adunarea acestora într-o „carte”⁶. Această viziune este elaborată în detaliu și expusă într-o formă coerentă în comentariul lui H.W. Wolff⁷, potrivit căruia cap. 4–14 ale textului profetic ar cuprinde o serie de notițe redactate la scurtă vreme după evenimentele în cursul cărora Osea și-ar fi rostit mesajul profetic.

Alți specialiști însă, deși admit paternitatea oseană a majorității preves-tirilor adunate în cartea ajunsă până la noi, propun totuși un model diferit pentru a-i explica geneza. Acesta presupune intervenția unuia sau mai mul-tor redactori, care ar fi adunat la un loc rostirile originare ale profetului. Intervenția (sau intervențiile) redactorului/redactorilor ar fi avut loc fie în timpul vieții lui Osea, fie la scurtă vreme după moartea sa⁸. Potrivit acestei interpretări, deși se admite că prevestirile din Cartea lui Osea reprezintă, în mare măsură, înseși cuvintele lui Osea, sensul lor trebuie căutat nu în ipo-tetice „oracole” orale, ci mai curând în ansamblul scris al cărții, înțelesul lor depinzând în primul rând de intenția redactorului/redactorilor care a(u) adu-nat rostirile originare într-un întreg coerent.

3. Structură și coerență

Spre deosebire de alte probleme de interpretare pe care le pune textul, structura profeției lui Osea nu a iscat prea multe dezbateri între specialiști, aceștia distingând, în unanimitate, trei părți principale (cap. 1–3, 4–11 și 12–14). Prima parte, cu o structură nu tocmai omogenă, cuprinde texte (cap. 1 și 3) ce pot fi puse în legătură cu evenimente din viața profetului și a familiei

5. J. Wellhausen, *Die Kleinen Propheten*, W. de Gruyter, Berlin, 1963, pp. 108 și 123-125.

6. *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, T & T Clark, ICC, Edinburgh, 1905, pp. CLVIII-CLXIII.

7. *Dodekapropheton*, vol. 1, *Hosea*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1976, p. XXV.

8. Vezi, de pildă, O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1964, p. 527, și J. Jeremias, *Der Prophet Hosea, Das Alte Testament Deutsch*, Vanden-hoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983, pp. 18 sq.

sale, anume căsătoria și nașterea celor trei copii, evenimente ce simbolizează relația dintre Domnul și Israel. Capitolul 2, încadrat de aceste texte, este alcătuit dintr-un discurs alegoric al profetului, care vorbește despre femeia necredincioasă, despre posibila pedeapsă a acesteia și, în final, despre iertarea ei. Deși neclar la început, cap. 2 conține, și el, o reprezentare simbolică a relației lui Dumnezeu cu poporul Său.

Partea a doua, la fel ca ultima, cuprinde un catalog oarecum nesistematic al păcatelor și transgresiunilor lui Israel (și ale lui Iuda), pentru care Domnul își cheamă poporul la judecată (*rîbh*). În aceste două părți, accentul se mută de pe persoana profetului pe discursul direct al Domnului, un discurs plin de reproșuri și de amenințări. Schimbarea este reflectată și în diferența dintre formulele ce introduc cele două secțiuni: „Începutul cuvântului Domnului către Osea” (1,2) și „Ascultați cuvântul Domnului, fii ai lui Israel” (4,1). În a doua parte a cărții, persoana profetului pare a se estompa oarecum, fiind copleșită de mesajul divin, care trece în prim-plan. Judecata Domnului are un rezultat dinainte anunțat: nimicirea întregii creații (4,3). În ciuda acestui fapt, la sfârșitul rechizitoriului divin vom afla totuși că iertarea este posibilă: v. 14,4 înmănușează cele trei capete de acuzare, precizând și condițiile puse de Judecător pentru iertarea lui Israel: „Nu Assur ne va scăpa, nu vom mai încăleca pe cal, nici nu vom mai spune «Dumnezeul nostru» (*'elohēynū*, care poate fi tradus și «zeii noștri», așa cum l-a interpretat LXX) lucrărilor [ieșite] din mâinile noastre!”. Abandonarea politicii militariste, renunțarea la alianțele cu imperiile vecine și la cultul idolatric sunt condițiile puse de Domnul pentru a-și anula pedeapsa.

Amenințarea aceasta este, de fapt, și elementul ce leagă între ele ultimele două părți ale textului, în ambele Domnul fiind prezentat în dublă postură: amenințând cu distrugerea, dar, în același timp, răzgândindu-Se și fiind dispus să ierte. Majoritatea exegeților contemporani consideră că această viziune asupra divinității se reflectă, la nivelul textului, în mesajul ambivalent al profetului, care, deși prevestește un viitor sumbru poporului ales, ce urmează să-și piardă instituțiile politice și religioase (3,4), lasă totuși deschisă calea împăcării. Textul profetic nu precizează în detaliu forma acestei împăcări, dar ea rămâne o realitate. În v. 3,1 („...după cum Dumnezeu îi iubește pe fiii lui Israel”) se poate vedea semnul sub care este plasat ansamblul textului: în ciuda unor posibile catastrofe viitoare, iubirea lui Dumnezeu rămâne neclintită.

II. Cartea lui Osea în Biblia greacă (LXX)

Ca și în TM, profeția lui Osea deschide, în LXX, Cartea Celor Doisprezece. În ciuda explicațiilor tradiționale, ce văd în locul de frunte ocupat de Osea o dovadă a întâietății sale cronologice între profeți (astfel interpretează Ieronim v. 1,2: „Începutul cuvântului Domnului către Osea”), ordinea aceasta nu are nimic de-a face cu cronologia, pentru că profeția lui Amos este, cu siguranță, anterioară celei a lui Osea.

1. Structura textului

Ca și în TM, și în LXX Cartea lui Osea se împarte în trei părți dominate de ideea unui proces intentat de Domnul poporului Său; condamnarea anunțată de fiecare dată este în cele din urmă evitată, Domnul răzgândindu-Se și hotărând să acorde un nou viitor poporului păcătos. În LXX, această structură tripartită o urmează pe cea a originalului ebraic, cu o singură excepție: vv. 1,2–3,5 cuprind partea întâi, vv. 4,1–11,12 (11,11 în TM), partea a doua, și vv. 12,1–14,9, partea a treia și ultima. La fel ca în TM, vv. 1,1 și 14,10 reprezintă un prolog și, respectiv, un epilog al cărții.

În plus, varianta greacă a profeției lui Osea subliniază, printr-o demarcare formală, această structură tripartită. Astfel, atât partea întâi, cât și cea de-a doua încep, în LXX, cu aceeași expresie: „cuvântul Domnului” (*λόγος Κυρίου*) (1,2 și 4,1), preluată din Os. 1,1. În deschiderea părții a doua (4,1) și a treia (12,3) regăsim o expresie identică: *κρίσις τῷ Κυρίῳ πρὸς...* „[are] Domnul judecată cu”, căreia îi corespunde în partea întâi (2,2) *κρίθητε πρὸς...* „judecați-vă cu...”. Construcția cu prepoziția *πρὸς* „împotriva”, neobișnuită în greacă, în toate cele trei cazuri, spre deosebire de TM, unde „pârâțul” e introdus de prepoziții diferite, subliniază prezența unitară a acestei teme în toate cele trei părți ale profeției.

Atât prima, cât și a doua parte se încheie cu evocarea unei reîntoarceri a poporului lui Dumnezeu la Domnul, însoțită, în ambele cazuri, de uluirea poporului dinaintea bunătății divine: „Și după aceea *se vor întoarce* fiii lui Israel și-L vor căuta pe Domnul Dumnezeu lor și pe David, regele lor. Și vor rămâne *uluți* (*ἐκστήσονται*) de Domnul și de bunătățile Lui în zilele de pe urmă” (3,5) și „Și vor fi *uluți* (*ἐκστήσονται*) precum o pasăre din Egipt și precum o porumbiță din țara asirienilor. Și-i voi *reașeza* la casele lor, zice Domnul” (11,11). Folosind în ambele cazuri verbul *ἐξίστημι* „a-și ieși

din fire”, traducătorul LXX a creat o simetrie inexistentă în TM, unde sunt folosite două verbe diferite (*pāhadh* „a se teme” – în v. 3,5 și *hārēdh* „a tremura” – în v. 11,11). Aceleași idei apar implicit și în partea a treia a textului (14,2-9).

Unul din motivele principale ale părții întâi – promisiunea lui Dumnezeu că poporul se va chema din nou „poporul Domnului” (2,1.25) – este reluat în încheierea celei de-a doua părți, în v. 12,1: „Acum i-a cunoscut Dumnezeu și popor sfânt al lui Dumnezeu se vor chema”, cu prețul unei abateri însemnate de la textul ebraic (vezi comentariul la versetul cu pricina). Aceeași idee se întrezărește și în partea a treia, în versete precum 14,9: „Efraim, ce mai este de-acum între el și idoli?”.

Împărțirea în paragrafe și versete a textului grec din ed. Rahlfs, pe care am urmat-o în traducerea de față, diferă în câteva locuri de cea adoptată în ed. Ziegler, cea mai recentă ediție critică a LXX. Diferențele sunt următoarele: la fel ca în împărțirea Bibliei ebraice, cap. 1 este, în ed. Rahlfs, cu două versete mai scurt decât în ed. Ziegler, astfel că Os. 2,1 [Rahlfs] = 1,10 [Ziegler], iar Os. 2,3 [Rahlfs] = 2,1 [Ziegler]; în ed. Rahlfs, v. 6,10 se sfârșește cu cuvintele „și Iuda”, în vreme ce în ed. Ziegler acestea fac parte din v. 6,11; în ed. Rahlfs, v. 10,15 cuprinde și cuvintele „În zori au fost azvârliți, azvârlit a fost regele lui Israel”, dar în ed. Ziegler acestea fac parte din v. 11,1; în ed. Rahlfs, cap. 12 începe cu versetul care în ed. Ziegler este 11,12; așadar v. 12,2 [Rahlfs] = 12,1 [Ziegler].

2. Teme principale

Căsătoria „scandaloasă” a profetului. Cuvintele Domnului care-i poruncesc lui Osea să-și „ia o femeie din curvie (ἐκ πορνείας)” (1,2) au uimit și scandalizat generații de cititori, evrei și creștini. Aceasta a dat mai târziu apă la moară criticilor anticreștini, care n-au scăpat un prilej atât de binevenit de a critica standardele morale îndoielnice ale Dumnezeului creștinilor. Fie că porunca aceasta a dus la o căsătorie oficială (opinia generală a comentatorilor), fie că l-a împins pe profet într-o aventură extraconjugală, din care s-a ales cu trei copii nelegitimi⁹, porunca lui Dumnezeu din v. 1,2,

9. Așa cum a susținut, de curând, A. Schenker, „Kinder der Prostitution, Kinder ohne Familie und soziale Stellung. Ein freundschaftliches *Sed contra* für Lothar Ruppert und eine These zu Hos 1”, în F. Dietrich și B. Willmes (ed.), *Ich bewirke das Heil und*

precum și tema „prostituției”, ce străbate capitolele 2 și 3 ale Cărții lui Osea, le-au dat mult de furcă cercetătorilor mai noi și mai vechi, care au încercat din răspuț să atenueze caracterul scandalos al legăturii dintre Osea și Gomer.

Soluția cea mai la îndemână a fost negarea caracterului real al căsătoriei dintre profet și curvă, și pe calea aceasta au pornit cei mai mulți dintre interpreții patristici, ale căror opinii vor fi prezentate în note. Aceștia au atribuit mariajului lui Osea, după caz, valențe alegorice, simbolice sau vizionare. Spre deosebire de asemenea lecturi „spiritualizante”, exegeza veacurilor XIX-XX, cu prea puține excepții, n-a contestat, din motive dogmatice sau morale, existența reală a căsătoriei profetului¹⁰. Puși dinaintea formulării brutale și aparent greu de contrazis a textului biblic, cercetătorii care au susținut această interpretare au încercat totuși să îndulcească cuvintele Domnului cu ajutorul unei ipoteze suplimentare. Astfel, ei au presupus că Osea, neștiind nimic despre apucăturile femeii cu care urma să se însoare, a urmat porunca Domnului fără să-și pună problema fidelității ei. Conform acestei interpretări deci, în v. 1,2 Osea îi atribuie retrospectiv Domnului prevestirea unui fapt de care profetul avea să se convingă în cursul experienței sale matrimoniale¹¹. Evident, punctul slab al acestui tip de exegeză este că se sprijină pe informații neatestatate în text, introducând speculații greu de controlat.

Alți interpreți au procedat în chip radical, eliminând din text termenul problematic (ebr. *z'nūnim* „curvie”) și scăpând-o astfel pe Gomer de stigmatul unui comportament condamnabil¹². Alții au preferat să transforme „curvia” în „prostituție sacră”, un concept ce s-ar putea bucura de o mai mare respectabilitate. Nici această ipoteză însă nu este scutită de critici, susținătorii ei nefiind de acord în privința definirii și funcției unui asemenea comportament: rit agrar menit să sporească rodnicia pământului¹³, sau rit

erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten. Mélanges L. Ruppert, Echter Verlag, Würzburg, 1998, pp. 355-369.

10. Pentru o prezentare detaliată a feluritelor opinii în această chestiune, vezi studiul lui E. Bons „Osée 1,2 – un tour d'horizon de l'interprétation”, *RSR* 73, 1999, pp. 207-222.

11. O formulare clasică a acestei explicații se găsește, de pildă, în comentariul lui J. Wellhausen *Die Kleinen Propheten*, pp. 106 sq.

12. V.W. Rudolph, *Hosea*, J.C.B. Mohr, Gütersloh, 1966, p. 48, și B. Renaud, „Le livre d'Osée 1-3. Un travail complexe d'édition”, *RSR* 56, 1982, pp. 159-178, în spec. 161 sq.

13. Vezi, E. Jacob, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, Labor et Fides, Geneva, 1992, p. 20.

inițial în cursul căruia o fecioară își sacrifică virginitatea pentru a obține fertilitatea¹⁴. Oricum, ebr. *zēnūnīm* e folosit în Cartea lui Osea (ca, de altminteri, în multe alte locuri din Biblie) nu doar cu referire la relațiile sexuale ilicite, ci și în sens metaforic, pentru a desemna închinarea la idoli. Astfel, Gomer se face vinovată de o dublă greșeală, ea înșelându-și, în plan concret, soțul legitim, pe Osea, dar și, în plan mai mult sau mai puțin simbolic, pe Domnul, Cel ce asigură rodnicia lui Israel. Cu alte cuvinte, „curvia” ei ar fi un simbol al îndepărtării poporului ales de Dumnezeu său¹⁵.

Însă ipoteza „prostituției sacre”, multă vreme foarte populară printre interpreți, pare a pierde teren în fața criticilor radicale ce contestă existența însăși a unui asemenea fenomen în societățile Orientului antic¹⁶. De curând, unii cercetători au adoptat o perspectivă ceva mai prozaică, socotind că etichetarea lui Gomer drept „curvă” e legată strict de idolatria ei, termenul biblic problematic neoferind nici un fel de informație concretă cu privire la relația femeii cu profetul Osea. „Curvia” lui Gomer ar fi, așadar, un alt nume pentru închinarea la idoli, iar Gomer, o reprezentantă-simbol a poporului care s-a abătut de la dreapta credință¹⁷.

Cunoașterea lui Dumnezeu. Este una din temele ce ocupă un loc însemnat în structura Cărții lui Osea, importanța ei fiind sporită în traducerea greacă. Astfel, Domnul Se judecă cu poporul Său pentru că „nu este [...] cunoaștere a lui Dumnezeu în țară!” (4,1) și „pentru că tu ai dat deoparte cunoașterea” (4,1.6; 5,4; 11,3), în vreme ce Domnul dorește „cunoașterea lui Dumnezeu, mai degrabă decât arderile de tot!” (6,6; cf. 13,4 și 14,10).

14. Vezi, de pildă, H.W. Wolff, *Hosea*, p. 14, criticat pe drept cuvânt de W. Rudolph, *Hosea*, pp. 42 sq.: o asemenea interpretare vine în contradicție directă cu prețul deosebit pus pe virginitatea femeii în clipa căsătoriei în mediile iudaice tradiționale (cf. Deut. 22,23-29).

15. Vezi F.I. Andersen și D.N. Freedman, *Hosea*, p. 166; J.L. Mays, *Hosea*, SCM, Londra, 1969, pp. 25 sq.

16. Vezi, între alții, D. Arnaud, „La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique”, *RHR* 182, 1973, pp. 110-115, și J.G. Westenholz, „Tamar, *qedēšā*, *qadištu*, and sacred prostitution in ancient Mesopotamia”, *HTR* 82, 1989, pp. 245-265.

17. Vezi I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentliche Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1993, pp. 35 sq.; E. Bons, *Das Buch Hosea*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1996, p. 77; G. Eidevall, *Grapes in the Desert. Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1993, pp. 62 sq.

E drept, israeliții spun că îl cunosc sau că ar vrea să-L cunoască pe Domnul (6,3; 8,2), dar acestea nu sunt decât vorbe goale. Numai Domnul Însuși va putea călăuzi poporul către o adevărată cunoaștere a lui Dumnezeu (2,22).

În traducerea greacă, tema cunoașterii lui Dumnezeu joacă un rol și mai important decât în TM: pe de o parte, traducătorul a redat același verb ebraic (*yādha'* „a ști, a cunoaște”) în două feluri diferite, distingând cunoașterea superficială, declarativă a poporului (γινώσκω „a cunoaște”, în 6,3; 8,2) de cunoașterea aprofundată, desăvârșită, în fapte, care este cerută de El (ἐπιγινώσκω „a cunoaște în amănunt, a ști prea bine”, în 2,22; 4,1; 6,6; 14,10); pe de altă parte, fie ca urmare a unor interpretări greșite a textului ebraic, fie în urma unor opțiuni teologice conștiente¹⁸, traducătorul LXX a introdus în text ideea cunoașterii Domnului și în pasaje unde ea nu există în TM. Astfel, în v. 2,17 citim: „Și îi voi da [...] și valea Achor, ca să-i deschid mintea” (LXX) în loc de „Și îi voi da [...] și valea Achor, ca o poartă a nădejdi” (TM); în v. 4,15, ebr. *’āšam* „a se face vinovat” a fost tradus cu ἀγνώεω „a fi neștiutor”; în fine, în v. 10,12, „Curățați-vă un ogor nou, e vremea să-L căutați pe Domnul!” (TM) devine „Aprindeți pentru voi lumina cunoașterii, căutați-L pe Domnul” (LXX).

Învățătura (de minte), educația. Verbul grec παιδεύω „a educa, a învăța” traduce de obicei în Cartea lui Osea formele rădăcinii ebraice *YSR* „a pedepsi” (vv. 7,12.14; 10,10); deși verbul grec este atestat în greaca elenistică și cu sensul de „a pedepsi”, este foarte probabil că echivalarea consecventă a celor două rădăcini a izvorât (și) dintr-o anumită viziune a traducătorului privind rolul de educator al lui Dumnezeu. Astfel, în v. 5,2 (TM) „dar Eu sunt o pedeapsă pentru ei toți” a devenit în LXX *litt.* „Dar Eu vă voi fi educator (παιδευτής)!”¹⁹. Ideea „educării” este introdusă de traducătorul LXX și în v. 7,16 („Vor cădea de sabie conducătorii lor, din pricina limbii lor neînvățate, ἀπαιδευσίαν γλώσσης”), spre deosebire de TM, ce atribuie căderea conducătorilor „mâinii limbii lor”. Insistența aceasta asupra „educării”, ca factor esențial în relația lui Dumnezeu cu poporul Său,

18. E greu de spus ce a determinat o traducere sau alta, mai ales că uneori „cunoașterea lui Dumnezeu” din TM s-a pierdut în traducere (vezi de pildă, v. 9,7 cu nota aferentă); vezi totuși, în această privință, J. Joosten, „Une théologie de la Septante?”, *RThPh* 132, 2000, pp. 34-35.

19. Aceeași idee în Ps. Sol. 8,29; vezi și G. Bertram, „Praeparatio Evangelica in der Septuaginta”, *VT* 7, 1957, pp. 225-249, mai ales 229-230.

poate părea întâmplătoare, dar prezența unor traduceri similare și în alte texte din Cartea Celor Doisprezece sugerează că avem de-a face cu o preocupare teologică a traducătorului: vezi Sof. 2,1; Am. 3,7 și Av. 1,12. În sprijinul acestei ipoteze pot fi citate și traduceri versetelor 11,1-4 și 2,14-16, care introduc în text imaginea unui Dumnezeu care educă asemenea unui părinte. Plecând de la aceste considerente, în traducerea de față am tălmăcit gr. παιδεύω cu „a (se) învăța minte”, căutând a reda ambiguitatea semantică a contextelor din LXX, ce trimit atât la „educare”, cât și la „pedeapsă”²⁰.

III. Relația dintre versiunile LXX și TM ale Cărții lui Osea

Orice comparație de acest fel este îngreuiată de faptul că originalul ebraic după care s-a făcut traducerea LXX nu a ajuns până la noi. Astfel, multe din deosebiri între LXX și textul Bibliei ebraice, așa cum este cunoscut el astăzi (TM), s-ar putea datora manuscrisului ebraic ce a slujit drept text de bază (*Vorlage*) traducătorului LXX, deși în privința aceasta păreri cercetătorilor moderni nu pot fi considerate decât ipoteze de lucru. Ele sunt uneori confirmate de descoperiri precum fragmentele textului ebraic pre-masoretic al Cărții lui Osea găsite la Qumran, care oferă și variante ce confirmă lecțiunile din LXX. Cu toate acestea, coincidențele între textele de la Qumran și presupusa *Vorlage* a LXX sunt mai puțin numeroase decât asemănările între aceste texte și textul masoretic al Bibliei ebraice.

Astfel, este foarte probabil ca majoritatea diferențelor să fi apărut ca urmare a procesului de traducere din ebraică în greacă. Lucrul acesta este lesne de înțeles dacă ne gândim că, spre deosebire de confrății săi moderni, traducătorul LXX n-a avut la îndemână nici dicționare bilingve, nici concordanțe, nici gramatici ale ebraicei biblice, nici gramatici comparative ale limbilor semitice, care să-i înlesnească munca. În plus, în cazul profeției lui Osea, el s-a găsit în fața unui text vechi de cel puțin câteva secole, compus într-o limbă arhaică, într-un limbaj poetic dens și adesea obscur, plin de cuvinte de neînțeles (multe dintre ele nedesluite până astăzi!) și făcând referire la un context istoric și social dispărut de sute de ani, ca să nu

20. De altminteri, rom. *a pedepsi* este strâns înrudit cu παιδεύω, fiind împrumutat din neogreacă și având, la origine, ambele sensuri ale verbului (neo)grec: în româna din secolul al XVIII-lea, *pedepsit* mai însemna încă „învățat, educat”. În cursul evoluției semantice ulterioare, din „învățatură” n-a mai rămas decât „pedeapsa”.

mai vorbim de realitățile geografice din secolul al VIII-lea, modificate în decursul vremii. Singurul ajutor de care va fi avut, poate, parte era tradiția exegetică orală acumulată în jurul Bibliei ebraice; aceasta i-ar fi putut indica, de pildă, cum anume trebuie vocalizat textul consonantic. Însă în ciuda unor indicii ce sugerează că, într-adevăr, traducătorul LXX a urmat câteodată o tradiție interpretativă diferită de cea cuprinsă și canonizată ulterior în TM, dar prezentă în alte surse ebraice²¹, asemenea cazuri sunt rare. Deosebiri dintre LXX și TM, în cazul Cărții lui Osea, se datorează așadar mai curând eforturilor (uneori disperate) ale unui traducător pus înaintea unui original ebraic dificil, pe care s-a străduit a-l vocaliza și tălmăci cât s-a priceput mai bine. Un prim tip de diferențe îl constituie cele cantitative. Adaosurile („plusurile”) din LXX sunt mult mai numeroase decât omisiunile („minusurile”). În multe cazuri e vorba de adaosuri neînsemnate: prepoziții, conjuncții, adverbe, pronume personale sau posesive, sau forme ale verbului „a fi” absente din propozițiile nominale în ebraică²². Adaosurile mai importante se datorează influenței unor texte paralele fie din Cartea lui Osea, fie din alte cărți ale VT (1,7; 2,8.12; 8,13; 11,5; 12,9 și 13,4). În plus, uneori, în contexte neclare în TM, traducătorul a adăugat câte un termen ce lămurește înțelesul frazei, potrivindu-se bine în context. Asemenea adaosuri sunt inspirate de formule cunoscute din VT sau din literatura greacă profană. Astfel, în v. 4,2 („s-au revărsat peste țară”); 4,17 („și-a pus singur pietre de poticnire”); 5,11 („l-a asuprit pe potrivnicul său”); 5,13 („a trimis soli”) etc. De asemenea, numele divin „Domnul” (κύριος) este adesea întregit în formule precum „Domnul Dumnezeu nostru” (6,1) sau „Domnul Dumnezeu vostru” (14,3), iar în v. 2,25 „Dumnezeul meu” devine „Domnul Dumnezeu meu”. În fine, în v. 13,4, textul grec conține un fragment mai întins, care lipsește din TM; dar, având în vedere mărturia unui text ebraic fragmentar găsit la Qumran (4QXII^c), e vorba mai curând de traducerea unui text ebraic existent în tradiția pre-masoretică decât de un adaos al traducătorului LXX.

21. Pentru exemple, vezi discuția din introducerea la Cartea lui Osea în ed. BA, p. 34, și A. Kaminka, „Studien zur LXX an der Hand der Zwölf Kleinen Propheten”, *MGWJ* 72, 1928, p. 261.

22. Exemple concrete în notele la versetele respective; vezi și lista detaliată alcătuită de H.-D. Neef în „Der Septuaginta-Text und der Masoreten-Text des Hosea-Buches im Vergleich”, *Bib* 67, 1986, pp. 195-220, aici 196-199.

Omisuniile, în schimb, sunt puțin numeroase și privesc, de obicei, sufixe pronominale netraduse în LXX (de exemplu, „umbrarul” în loc de „umbrarul ei” în 4,13) sau conjuncții (*gam* „de asemenea”, netradus în vv. 3,3; 4,3)²³. Alte omisiuni, mai însemnate, pot fi explicate prin dorința de a evita repetițiile din TM, un termen ebraic repetat fiind tradus o singură dată (vezi exemple în notele 2,23; 5,14; 10,15). În fine, în v. 8,2, LXX omite numele lui Israel la sfârșitul versetului, poate din cauză că acesta apare din nou la începutul versetului următor. În v. 7,15, traducătorul a lăsat deoparte ebr. *yissartī* „am educat” (răd. *YSR*), probabil din cauză că a văzut în el o formă repetată a cuvântului *yāsūrū* „ei se vor îndepărta” (răd. *SWR*) de la sfârșitul versetului precedent, pe care l-a interpretat ca derivând tot de la rădăcina *YSR*.

Cât privește deosebirile calitative dintre cele două texte, este destul de greu de spus unde avem de-a face cu simple „greșeli” (vocalizări diferite, confundarea unor consoane ebraice asemănătoare ca formă, confundarea unor cuvinte omonime sau asemănătoare, neregnoașterea unor nume proprii, interpretate ca nume comune, schimbări de diateză sau număr, interpretarea unor termeni dificili sau necunoscuți din ebraica biblică cu ajutorul echivalentelor lor din aramaică sau din ebraica târzie)²⁴, și unde cu „abateri” intenționate de la original, motivate sau nu teologic, cu sensuri valabile în context²⁵.

Astfel, unele deosebiri intenționate se datorează efortului traducătorului de a explicita stilul poetic (adesea obscur) al originalului, decodând în limbaj prozaic figuri de stil precum metonimia (v. 2,7.11: „veșmintele mele, și țesăturile mele de in” [LXX] pentru „lâna Mea și inul Meu”; v. 4,12: „lemnul său” în TM, dar „[lemne] însemnate”, gr. *συμβόλοις*, în LXX) ori metafora (v. 10,11: „o junincă învățată să iubească *sfada*” în LXX pentru „o junincă bine-nvățată, dar căreia-i place să dea din *copită*”). Alteori, deosebirile sunt motivate de dorința de a evita unele personificări: în v. 4,12

23. Pentru o listă completă, vezi *ibidem*, pp. 199-200.

24. Multe din exemplele de acest tip vor fi discutate în note; pentru o listă detaliată a acestor diferențe, vezi studiul lui A. Kaminka, „Studien...”, pp. 245-263.

25. Pentru această problemă, vezi C. Dogniez, „Fautes de traduction, ou bonnes traductions? Quelques exemples pris dans la LXX des Douzes Petits Prophètes”, în B.A. Taylor (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo, 1998*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2001, pp. 241-261.

„toiagul său îi dă răspuns” din TM devine „cu toiagele lor îi dădeau răspuns” în LXX (vezi și 5,4; 4,2.11-12).

Alte deosebiri au apărut ca urmare a încercării traducătorului de a unifica stilistic și gramatical unele pasaje din textul ebraic, caracterizate de treceri bruște de la o persoană gramaticală la alta ori de la un timp verbal la altul (vezi exemple în notele la vv. 2,10; 6,7; 8,2; 9,10) ori de a lega altfel frazele în funcție de cerințele contextului (vv. 8,10; 9,6).

În fine, se poate vorbi și de modificări motivate teologic. Acestea sunt cu atât mai izbitoare cu cât, în general, traducătorul s-a străduit să redea întocmai textul ebraic, mergând uneori cu înrâncenare până la limita inteligibilității și producând, prin imitarea strânsă a numărului și ordinii cuvintelor din original, contexte la fel de obscure. Dincolo de această grijă covârșitoare pentru fiecare detaliu, interpretarea sa este uneori vizibil motivată și de scrupule teologice. Acestea presupun existența unei viziuni de ansamblu, caracterizată de intenția de a evita pasajele ce ar fi putut aduce atingere omniscienței divine (în v. 8,4 „și-au așezat [...] căpetenii, și *Eu n-am știut*” din TM devine în LXX „Prin ei înșiși au domnit, [...] iar *Mie nu Mi-au dat de veste*”, evitând astfel imaginea unui Dumnezeu care nu știe ce fac oamenii) ori ar fi putut da impresia că Dumnezeu e crud și sângeeros (în v. 9,12, „dacă-și cresc copii, *îi voi lipsi de ei*” din TM este tălmăcit într-o formă impersonală: „Căci, și de-și vor crește copiii, *vor fi lipsiți de ei prin mână omenească!*” în LXX). Pentru alte exemple, cf. notele la vv. 2,2-3 și 3,4.

Strădania traducătorului de a reda întocmai originalul ebraic ce îi va fi stat la îndemână e evidentă și în grija cu care și-a ales vocabularul, el căutând să redea nu doar înțelesul textului, ci, pe cât posibil, și caracteristicile stilistice ale acestuia. Textul grec astfel rezultat e scris într-un stil ebraizant abundând în construcții traduse *ad litteram* și pe care le-am păstrat, pe cât s-a putut, și în română. În același timp însă, traducătorul a dat dovadă de o atenție deosebită în alegerea cuvintelor, folosind din plin expresii idiomatice grecești acolo unde se potriveau și adesea căutând termeni diferiți pentru a traduce același cuvânt ebraic în contexte diferite, unde acesta putea căpăta înțelesuri diferite. Astfel, pentru a cita doar un exemplu, urmând ca altele să fie discutate în note, ebr. *pāqadh* e tălmăcit fie *ἐπισκέπτομαι* „a da pe la cineva, a se abate pe la cineva, a vizita” (în sens pozitiv), fie *ἐκδικέω* „a se abate peste cineva, a se răzbuna” (în contexte negative). Versiunea greacă a Cărții lui Osea este bogată în sinonime și termeni expresivi, dar

Omisuniile, în schimb, sunt puțin numeroase și privesc, de obicei, sufixe pronominale netraduse în LXX (de exemplu, „umbrarul” în loc de „umbrarul ei” în 4,13) sau conjuncții (*gam* „de asemenea”, netradus în vv. 3,3; 4,3)²³. Alte omisiuni, mai însemnate, pot fi explicate prin dorința de a evita repetițiile din TM, un termen ebraic repetat fiind tradus o singură dată (vezi exemple în notele 2,23; 5,14; 10,15). În fine, în v. 8,2, LXX omite numele lui Israel la sfârșitul versetului, poate din cauză că acesta apare din nou la începutul versetului următor. În v. 7,15, traducătorul a lăsat deoparte ebr. *yissartī* „am educat” (răd. *YSR*), probabil din cauză că a văzut în el o formă repetată a cuvântului *yāsūrū* „ei se vor îndepărta” (răd. *SWR*) de la sfârșitul versetului precedent, pe care l-a interpretat ca derivând tot de la rădăcina *YSR*.

Cât privește deosebirile calitative dintre cele două texte, este destul de greu de spus unde avem de-a face cu simple „greșeli” (vocalizări diferite, confundarea unor consoane ebraice asemănătoare ca formă, confundarea unor cuvinte omonime sau asemănătoare, neregnoașterea unor nume proprii, interpretate ca nume comune, schimbări de diateză sau număr, interpretarea unor termeni dificili sau necunoscuți din ebraica biblică cu ajutorul echivalentelor lor din aramaică sau din ebraica târzie)²⁴, și unde cu „abateri” intenționate de la original, motivate sau nu teologic, cu sensuri valabile în context²⁵.

Astfel, unele deosebiri intenționate se datorează efortului traducătorului de a explicita stilul poetic (adesea obscur) al originalului, decodând în limbaj prozaic figuri de stil precum metonimia (v. 2,7.11: „veșmintele mele, și țesăturile mele de in” [LXX] pentru „lâna Mea și inul Meu”; v. 4,12: „lemnul său” în TM, dar „[lemne] însemnate”, gr. *συμβόλοις*, în LXX) ori metafora (v. 10,11: „o junincă învățată să iubească *sfada*” în LXX pentru „o junincă bine-nvățată, dar căreia-i place să dea din *copită*”). Alteori, deosebirile sunt motivate de dorința de a evita unele personificări: în v. 4,12

23. Pentru o listă completă, vezi *ibidem*, pp. 199-200.

24. Multe din exemplele de acest tip vor fi discutate în note; pentru o listă detaliată a acestor diferențe, vezi studiul lui A. Kaminka, „Studien...”, pp. 245-263.

25. Pentru această problemă, vezi C. Dogniez, „Fautes de traduction, ou bonnes traductions? Quelques exemples pris dans la LXX des Douzes Petits Prophètes”, în B.A. Taylor (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Oslo, 1998, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2001, pp. 241-261.

„toiagul său îi dă răspuns” din TM devine „cu toiagele lor îi dădeau răspuns” în LXX (vezi și 5,4; 4,2.11-12).

Alte deosebiri au apărut ca urmare a încercării traducătorului de a unifica stilistic și gramatical unele pasaje din textul ebraic, caracterizate de treceri bruște de la o persoană gramaticală la alta ori de la un timp verbal la altul (vezi exemple în notele la vv. 2,10; 6,7; 8,2; 9,10) ori de a lega altfel frazele în funcție de cerințele contextului (vv. 8,10; 9,6).

În fine, se poate vorbi și de modificări motivate teologic. Acestea sunt cu atât mai izbitoare cu cât, în general, traducătorul s-a străduit să redea întocmai textul ebraic, mergând uneori cu înrâncenare până la limita inteligibilității și producând, prin imitarea strânsă a numărului și ordinii cuvintelor din original, contexte la fel de obscure. Dincolo de această grijă covârșitoare pentru fiecare detaliu, interpretarea sa este uneori vizibil motivată și de scrupule teologice. Acestea presupun existența unei viziuni de ansamblu, caracterizată de intenția de a evita pasajele ce ar fi putut aduce atingere omniscienței divine (în v. 8,4 „și-au așezat [...] căpetenii, și *Eu n-am știut*” din TM devine în LXX „Prin ei înșiși au domnit, [...] iar *Mie nu Mi-au dat de veste*”, evitând astfel imaginea unui Dumnezeu care nu știe ce fac oamenii) ori ar fi putut da impresia că Dumnezeu e crud și sângeeros (în v. 9,12, „dacă-și cresc copii, *îi voi lipsi de ei*” din TM este tălmăcit într-o formă impersonală: „Căci, și de-și vor crește copiii, *vor fi lipsiți de ei prin mână omenească!*” în LXX). Pentru alte exemple, cf. notele la vv. 2,2-3 și 3,4.

Strădania traducătorului de a reda întocmai originalul ebraic ce îi va fi stat la îndemână e evidentă și în grija cu care și-a ales vocabularul, el căutând să redea nu doar înțelesul textului, ci, pe cât posibil, și caracteristicile stilistice ale acestuia. Textul grec astfel rezultat e scris într-un stil ebraizant abundând în construcții traduse *ad litteram* și pe care le-am păstrat, pe cât s-a putut, și în română. În același timp însă, traducătorul a dat dovadă de o atenție deosebită în alegerea cuvintelor, folosind din plin expresii idiomatice grecești acolo unde se potriveau și adesea căutând termeni diferiți pentru a traduce același cuvânt ebraic în contexte diferite, unde acesta putea căpăta înțelesuri diferite. Astfel, pentru a cita doar un exemplu, urmând ca altele să fie discutate în note, ebr. *pāqadh* e tălmăcit fie *ἐπισκέπτομαι* „a da pe la cineva, a se abate pe la cineva, a vizita” (în sens pozitiv), fie *ἐκδικέω* „a se abate peste cineva, a se răzbuna” (în contexte negative). Versiunea greacă a Cărții lui Osea este bogată în sinonime și termeni expresivi, dar

săracă în cuvinte rare și *hapax*-uri, printre puținele inovații lexicale ale traducătorului numărându-se *πνευματόφορος* (*litt.* „purat, stăpânit de un duh [rău]”), folosit pentru a-i descrie pe profeții mincinoși în v. 9,7 (vezi nota cu discutarea termenului).

IV. Cartea lui Osea în tradițiile exegetice antice

În comunitatea de la Qumran, Cartea lui Osea pare să se fi bucurat de atenție, din moment ce, printre fragmentele descoperite acolo, s-au găsit atât manuscrise ebraice fragmentare ale Celor Doisprezece (4QXII^{c.d.g.}), cât și fragmentele unui *peșer* (comentariu) biblic la Cartea lui Osea (4Q166 și 167). Comentariul acesta practică o lectură de tip actualizant, văzând în profețiile lui Osea prevestiri ale unor evenimente istorice contemporane, care puteau influența soarta comunității de la Qumran. Nu ni s-au păstrat, în schimb, fragmente din Osea în traducerea greacă a Celor Doisprezece, găsită la Nahal Hever.

Targumul la Profeți sau Targumul lui Jonathan ben Uzziel, cum mai este cunoscut, a fost scris nu mai devreme de secolul al II-lea d.H., dar păstrează tradiții exegetice iudaice cu mult mai vechi²⁶. Exegeza targumică este caracterizată de tendința generală de a elimina pasaje problematice (atât din punct de vedere moral, cât și exegetic) din textul biblic. Astfel, un episod șocant, precum cel al căsătoriei lui Osea, și aluziile la nevasta sa „curvă” vor dispărea fără urmă din Targum. În plus, luxuriantul simbolism teologic al textului biblic este sistematic înlocuit cu simbolistica proprie teologiei rabinice, intervențiilor directe ale divinității în viața oamenilor luându-le locul manifestări intermediare precum *Šekhina* „Prezența” (în v. 2,5) sau *Memra* „Cuvântul” (în v. 3,2). Deși despărțite de perspectivele lor exegetice foarte diferite, Targumul și LXX se întâlnesc adesea în interpretări filologice și traduceri similare (uneori chiar identice) ale textului ebraic: vv. 1,2; 2,7; 4,19; 5,1.5; 6,5.11; 7,5.10; 9,1; 11,1.2.11.12; 12,2; 13,2.4.13.15; 14,8. Aceste asemănări presupun existența unor influențe reciproce, deși nu e întotdeauna limpede în ce măsură și în ce direcție s-au produs ele.

Între pasaje din Cartea lui Osea citate în Noul Testament, cel mai cunoscut este, fără îndoială, „Milă voiesc, nu jertfă!” (v. 6,6), rostit de Iisus

26. Vezi R.P. Gordon, *Studies in the Targum to the Twelve Prophets: From Nahum to Malachi*, E.J. Brill, Leiden, New York, 1994.

în Mt. 9,13 și 12,7 (vezi și Mt. 23,23 și Mc. 12,33). Această formulă sintetizează una din principalele preocupări ale profeților veterotestamentari, critica la adresa cultului devenit țel în sine, desprins de împlinirea preceptelor morale ale Legii divine. Nu este vorba aici de respingerea oricărei forme de cult sacrificial, căci a doua parte a v. 6,6 precizează: „...și cunoașterea lui Dumnezeu, *mai degrabă decât* arderile de tot”²⁷. Acest aspect al mesajului profetic este pe deplin adoptat de Iisus, lucru cu atât mai evident cu cât contextul evanghelic al citatului din Osea nu se referă atât la problema jertfelor, cât la unele aspecte practice ale prescripțiilor rituale mozaice: mâncatul la o masă cu păcătoșii (Mt. 9,13) și respectarea sabatului (Mt. 12,7).

Prevestirile privind reîntoarcerea harului lui Dumnezeu asupra poporului ales (vv. 2,1 și 2,25) au fost citate de Apostolul Pavel cu privire la chemarea păgânilor în Biserica lui Dumnezeu: „Precum zice și în Osea: «Voi chema/numi *poporul Meu* pe cel ce *nu este poporul Meu*, și *iubită* pe cea *neiubită*; și va fi [așa]: în locul unde li s-a zis lor ‘Nu sunteți poporul Meu voi’ – acolo se vor chema fiii ai Dumnezeului Celui viu»” (Rom. 9,25-26, cu trimitere la Os. 1,6 și 1,9). Interpretarea Apostolului nu este lipsită de oarecare îndrăzneală: versetele oseene în care Domnul stăruie asupra fidelității Sale față de poporul ales devin în gura lui Pavel tocmai o justificare a lepădării vremelnice a acestui popor spre a revărsa mântuirea și asupra neamurilor păgâne²⁸. Se cuvine amintit aici și faptul că numele fiicei lui Osea în varianta citată de Apostol diferă de cel dat de LXX, unde ea este numită *Cea nemiluită*, nu *Cea neiubită*. Diferența aceasta se explică pornind de la polisemantismul rădăcinii ebr. *RHM*, care poate însemna atât „a avea milă de cineva”, cât și „a iubi pe cineva” (înțeles mai curent în aramaică). Apostolul citează deci o variantă revizuită a LXX, dacă nu cumva e vorba de propria sa traducere, influențată de propria cunoaștere a textului ebraic. Mai multe manuscrise grecești conțin o variantă asemănătoare cu aceea citată de Pavel în Os. 1,6.6 și 2,25: *ἡγαπημένη* în loc de *ἡλεημένη*. Copiii cu nume simbolice ai profetului sunt pomeniți într-un context similar și în 1Pt. 2,10.

Os. 10,8: „Și vor zice munților: «Acoperiți-ne!» și dealurilor: «Cădeți peste noi!»” este citat într-o adaptare destul de liberă în Lc. 23,30 și Ap. 6,16, amândouă pasaje cu caracter eshatologic.

27. Pentru sensul acestei construcții, vezi H. Kruse, „Die «dialektische Negation» als semitisches Idiom”, *VT* 4, 1954, pp. 385-400.

28. Vezi J.-N. Aletti, „L’argumentation paulinienne en Rm 9”, *Bib* 68, 1987, pp. 41-56, aici pp. 48-50.

În fine, alte două versete din Osea sunt citate, în NT, într-o formă diferită de cea din LXX: v. 11,1 apare în Mt. 2,15 într-o variantă („Din Egipt l-am chemat *pe Fiul Meu*”) apropiată de TM. În versiunea LXX, folosită de evanghelist pentru celelalte pasaje veterotestamentare citate de el, e vorba nu de „Fiul Meu”, ci de „fiii săi”, variantă inutilizabilă aici. În discursul său despre Înviere, în 1Cor. 15,55, Apostolul Pavel citează Os. 13,14 într-o versiune necunoscută: „Unde îți este, moarte, biruința ta? Unde îți este, moarte, boldul tău?”. E greu de spus cum va fi apărut în text noțiunea de „biruință”, care nu are nici o susținere în textul ebraic al pasajului (vezi nota *ad. loc.*), dar varianta *νίκη* „victorie” în loc de *δική* „judecată, dreptate” apare și în unele manuscrise ale LXX. În orice caz, chiar dacă textul citat de Apostol se deosebește de al Bibliei grecești, interpretarea sa este aceeași: în LXX cuvintele Domnului sună a batjocură la adresa morții, în vreme ce în TM, dimpotrivă, ele sunt mai curând o chemare la nimicirea poporului ales.

În exegeza patristică, în afara comentariilor sistematice la Cărțile Celor Doisprezece (vezi *infra*), puține sunt versetele din profeția lui Osea citate de Părinți: în principal cele susceptibile de a primi o interpretare hristologică ori ecleziologică. Pe lângă citatul neotestamentar deja amintit (6,6) și „dovada” chemării Fiului din Egipt, invocată în Evanghelia după Matei (11,1), în exegeza creștină antică, de cea mai mare popularitate s-a bucurat Os. 6,2, care vorbește de o vindecare și de ridicarea după boală „în a treia zi”, cuvinte în care Părinții au văzut o prevestire a Învierii. Cele trei pasaje vor deveni încă de timpuriu *loci classici* în interpretarea creștină a profeției lui Osea.

Începând cu Tertulian (*Adv. Iudaeos* 13.23; *Adv. Marcionem* 4.43.1) și până la Martin Luther, autorii creștini au invocat constant Os. 6,2 ca pe o prevestire a Învierii Mântuitorului și a celor mântuiți de El la sfârșitul veacului²⁹. Singurul autor patristic care nu a dat o asemenea interpretare pasajului cu pricina este Theodor al Mopsuestiei. Credincios viziunii sale exegetice „istoricizante” și adept al concepției de „revelație progresivă”, el a explicat versetul osean ca pe o aluzie nu la Înviere, ci la restabilirea stării de sănătate originare a omului (*ἀποκατάστασις*) și la recunoașterea Domnului și a căilor Sale.

De aceeași soartă privilegiată s-a bucurat și Os. 11,1 în varianta cu „Fiul Meu”, citată de Matei; acest pasaj va fi interpretat în sens hristologic de

29. Vezi M.L. Barré, „New Light on the Interpretation of Hosea VI.2”, *VT* 28, 1978, pp. 129-141.

numeroși Părinți; Eusebiu al Cezareei îl citează de nu mai puțin de douăsprezece ori în operele sale.

Cărțile Celor Doisprezece – și, implicit, profeția lui Osea – au atras încă de timpuriu atenția comentatorilor patristici, lor fiindu-le dedicate o serie de comentarii sistematice, care tâlmăcesc textul în amănunt, verset cu verset³⁰. Între acestea, cel mai timpuriu pare a fi al lui Origen, compus, probabil, prin anii 245-246 d.H. și cuprinzând, în douăzeci și cinci de cărți, interpretări la toți Profeții Mici, cu excepția lui Abdias³¹. Din nefericire, acest prim comentariu s-a pierdut ca urmare a condamnării *post mortem* a autorului său în cursul controverselor teologice din veacurile IV-VI d.H. Supraviețuiește, în cap. 8 al *Filocaliei* origeniene, doar un fragment destul de întins din comentariul la Os. 12,5, care conține multe observații de critică textuală și o discuție asupra greșelilor gramaticale din textul LXX. Unele aspecte ale exegezei origeniene la Profeții Mici pot fi însă reconstruite, în linii mari, cu ajutorul citatelor oseene din operele ajunse până la noi, prin compararea interpretărilor autorilor alexandrini ce depind de gândirea origeniană (Chiril al Alexandriei, Hesychios, Ieronim) și cu ajutorul fragmentelor cuprinse în catene³².

De o soartă la fel de vitregă a avut parte și comentariul lui Didymos cel Orb. Scurte crâmpoie din *Comentariul* său la *Cartea lui Osea* au supraviețuit în *Sacra parallela*, operă atribuită lui Ioan Damaschinul (vezi PG vol. 95, col. 1381B și vol. 96, col. 520A).

Din comentariul origenian s-a inspirat în bună măsură, mai ales în privința conținutului, comentariul alcătuit de Ieronim (încheiat în 406 d.H. și dedicat, alături de comentariul la Ioel și Amos, prietenului său Pammachius). Comentariul lui Ieronim este caracterizat, în primul rând, de o mare acuratețe lingvistico-filologică, autorul discutând atât propria traducere, bazată pe textul ebraic, cât și LXX, ale cărei lecțiuni diferite le explică pornind de la textul ebraic. În plus, comentariul ieronimian este caracterizat de

30. Despre comentariile la Osea, vezi M.C. Pennacchio, *La tradizione esegetica di Osea nei secoli IV e V. Teodoro di Mopsuestia, Teodoro di Ciro, Cirillo di Alessandria, Girolamo e Giuliano di Eclano*, Roma, 2002.

31. Cel puțin așa glăsuiesc mărturiile lui Eusebiu (*HE* 6.36.2) și Ieronim (*De viris illustribus* 75 și *Ep.* 33.4); vezi și P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Beauchesne, Paris, 1977, pp. 248, 382 sq.

32. Vezi M.C. Pennacchio, „«Mysteria sunt cuncta quae scripta sunt». Una ricostruzione dell'esegesi origeniana di Osea”, *Adamantius* 6, 2000, pp. 26-50.

înclinația spre alegorism, preluată lăloaltă cu multe interpretări din opera lui Origen, motiv pentru care autorul a și fost acuzat de origenism în cursul disputelor doctrinare declanșate după 393 d.H. În comentariul ieronimian regăsim, nu arareori, și urmele tradiției exegetice iudaice, cu care autorul a avut contact nemijlocit. Totuși cheia interpretativă este oferită de revelația creștină, autorul tratând sistematic profețiile lui Osea ca pe tot atâtea prevestiri ale misiunii lui Hristos.

Celălalt mare comentariu la Cei Doisprezece, de tradiție alexandrină, i se datorează lui Chiril al Alexandriei și a fost alcătuit, probabil, în prima parte a activității sale, înainte de 429 d.H. În „Prefața” (1.1.7) *Comentariului la Cartea lui Osea*, autorul insistă asupra faptului că a studiat în amănunt comentariile deja existente. Multe din asemănările izbitoare de conținut între comentariul său și acela al lui Ieronim se datorează, probabil, faptului că ambii s-au inspirat din interpretarea lui Origen.

Tot în tradiția alexandrină, deși autorul e palestinian, se înscrie și comentariul sistematic al lui Hesychios, care n-are nici până astăzi o ediție critică completă. Scoliiile aceluiași autor se aseamănă în multe privințe cu interpretările lui Ieronim și Chiril al Alexandriei, lucru explicabil prin recurgerea lor la o sursă comună: Origen.

Comentariul la Cei Doisprezece compus de Theodor al Mopsuestiei este singura operă a marelui exeget (numit de tradiția siriacă orientală, pur și simplu, Interpretul) al cărei original grec a ajuns până la noi aproape în întregime (doar dedicațiile s-au pierdut), fapt cu atât mai remarcabil cu cât nici una din operele sale nu a supraviețuit în tradiție directă după condamnarea autorului în vremea lui Iustinian. Theodor comentează textul profetic în varianta antiohiană a LXX (așa-numitul „text lucianic”), căreia îi atribuie o valoare egală cu a textului ebraic. Metoda sa exegetică e caracteristică interpreților antiohieni: baza interpretării textului este sensul literal, acesta trebuind să fie abordat printr-un comentariu filologic și istoric amănunțit. Interpretările alegorice, deși nu excluse cu desăvârșire, sunt rare și bine ținute în frâu, spre deosebire de excesele alexandrinilor³³.

În aceeași tradiție se înscrie și comentariul lui Theodoret al Cyrului, alcătuit, probabil, nu cu mult înainte de anul 441 d.H. Theodoret a folosit, adesea critic, comentariile lui Chiril și Theodor al Mopsuestiei, dar s-a

străduit, cu rezultate vizibile, să nu rămână un simplu compilator. Comentariul lui se întemeiază tot pe varianta antiohiană a LXX; spre deosebire de Theodor, care cunoștea, probabil, ebraica, la textul ebraic Theodoret n-a avut acces decât indirect, prin intermediul limbii sale materne, siriaca, un dialect aramaic. Comentariul theodoretian este caracterizat în general de tendința autorului de a ține cumpăna dreaptă între sobrietatea de tip filologico-istoric, a predecesorului său antiohian, și alegorizarea exegetilor alexandrini.

Comentariile compuse în latină de Iulian de Eclanum poartă din plin urma contactelor rodnice cu gândirea lui Theodor al Mopsuestiei, cu care autorul s-a întâlnit în vremea exilului său în Răsărit. După întoarcerea în Apus, Iulian s-a apucat să comenteze sistematic Cărțile Celor Doisprezece, dar până la noi nu au ajuns decât comentariile la Osea, Ioel și Amos, multă vreme atribuite lui Rufin din Aquileia. Luând ca text de bază traducerea latină a Bibliei, datorată lui Ieronim (Vulgata), și adesea influențat de gândirea ieronimiană, în ciuda polemicilor dintre cei doi autori, comentariul lui Iulian se resimte încă și mai puternic de pe urma contactului cu exegeza antiohiană (în speță, a lui Theodor al Mopsuestiei).

În general, comentariile sistematice ale Părinților studiază în detaliu pericole mai mult sau mai puțin întinse ale textului profetic fie insistând, dintr-o perspectivă actualizantă, asupra relevanței lor pentru comunitatea creștină din vremea lor, fie dintr-una dogmatică, asupra învățăturii (hristologice, ecleziologice, soteriologice) pe care cred a o desluși în textul profetic.

Perspectiva de lectură actualizantă se concretizează mai ales într-o interpretare în cheie etică și moralizatoare, vizibilă mai cu seamă în opera alexandrinilor. Astfel, Origen aseamănă necredința lui Israel cu viața păcătoasă a creștinilor nepăsători (*Hom. in Jos.* 8.6; *Comm. in Matt.* 15.18), iar Ieronim insistă, în comentariul la Os. 1,2, asupra înțelesului ebr. *z'ēnūm*, pe care-l traduce nu „curvie”, ci „curviri”, „fapte curvești”, convertirea curvei Gomer de către Osea nefiind, după părerea sa, decât o întoarcere pilduitoare la moravuri sănătoase (*In Os.* 1.1.2; 1.2.19-20).

Chiril al Alexandriei atribuie adesea textului profetic o funcție dogmatică. Astfel, el interpretează Os. 6,1-3 prin prismă soteriologică: omul a fost dat pradă morții în urma păcatului lui Adam, dar prin harul mântuitor al lui Hristos el e chemat la înviere (v. 6,1). Tot în sens doctrinar au interpretat versete din Cartea lui Osea Hipolit al Romei, care a folosit pasajul referitor

33. Vezi Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Petter Hanstein, Köln – Bonn, 1974, pp. 84-123.

la căsătoria profetului în polemica să împotriva gnosticilor, într-un context, din păcate, greu de reconstituit azi (*Refutatio* 5.27). Și la Irineu al Lyonului, căsătoria profetului este interpretată într-un context ecleziologic, la fel cum se va întâmpla în toată gândirea patristică ulterioară. „Iată de ce”, scrie Irineu, „profetul s-a căsătorit cu o femeie din curvie: prin fapta sa el a prevestit că pământul, adică oamenii ce-l locuiesc, se va desfrâna cu totul abătându-se de la Domnul și că tocmai din acești oameni Domnul va alcătui mai apoi Biserica” (*Adv. haer.* 4.20.12). Origen va extinde apoi, printr-o exegeză totodată spiritualizantă și psihologizantă, această imagine a căsătoriei lui Osea ca *typus ecclesiae*, prefigurare tipologică a nașterii comunității creștine, la una moralizatoare, văzând în ea un *typus animae*, o prefigurare tipologică a întoarcerii sufletului păcătosului către Domnul.

Osea

1¹ Cuvântul Domnului care a fost către Osea, fiul lui Beerî, în zilele lui Ozias, și ale lui Ioatham, și ale lui Achaz, și ale lui Ezekias, regii lui Iuda, și în zilele lui Ieroboam, fiul lui Ioas, regele lui Israel.

2² Începutul cuvântului Domnului către Osea. Și a zis Domnul către Osea: „Du-te, ia-ți o femeie din curvie și copii din curvie, căci țara se va desfrâna cu totul abătându-se de la Domnul”.

1,1-9 Căsătoria profetului și nașterea celor trei copii.

1,1 „Osea”: gr. Ὠση, ebr. *hōšēa* „salvare, scăpare, mântuire”, probabil o formă prescurtată a numelui *yehōšua* „YHWH mântuiește”; în afara profetului, numele acesta mai este purtat în VT și de ultimul rege al Regatului de Nord (Israel), care a domnit între 732 și 723 î.H. (vezi 4Rg. 17). ♦ „Beerî”: gr. Βερρι, ebr. *bē'ērî* „fântâna mea”, nume purtat și de un cheteu (*i.e.* hitit), unul dintre socrii lui Esau (vezi Gen. 26,34, unde e transliterat sub forma Βερρ „Beer”). ♦ „Ozias”: rege al lui Iuda (767-cca 739 î.H.) cunoscut și sub numele Azarias (vezi 4Rg. 14,21). ♦ „Ioatham”: fiul lui Ozias, coregent al tatălui său între 750 și 740/739 î.H. și apoi rege al lui Iuda până în anul 732 î.H. (vezi 4Rg. 15,33) ♦ „Achaz”: fiul lui Ioatham, coregent al tatălui său din 744 până în cca 732 î.H., apoi rege al lui Iuda până în 716/715 î.H. (vezi 4Rg. 16,1). ♦ „Ezekias”: fiul lui Achaz, a domnit ca monarh unic în Iuda între 716 și 687 î.H. (vezi 4Rg. 18,1). ♦ „Ieroboam”: Ieroboam al II-lea, rege al Regatului de Nord (Israel), care a domnit între 789 și 748 î.H., mai întâi alături de tatăl său, Ioas (cca 801-785 î.H.), apoi singur.

1,2 „Începutul cuvântului Domnului”: TM are „începutul [a ceea ce] zice YHWH”; traducătorul LXX a folosit aici aceeași formulă ca în v. 4,1 („Ascultați cuvântul Domnului”), creând o simetrie a părților componente ale profeției, absentă din TM. ♦ „către Osea” (ed. Rahlfs): „în Osea” (ed. Ziegler), traducerea literală (în ms. A și Q și în versiunea lui Theodotion) a expresiei ebraice *dibber b-* „a vorbi prin mijlocirea cuiva”. ♦ „o femeie din curvie (πορνείας)”: TM *'ēšeth z' nūnīm* „femeie a curviilor”. Porunca divină, rostită în termeni atât de brutali, n-a întârziat să-i șocheze pe mulți cititori ai textului biblic (vezi, de pildă, reacția lui Ieronim: „Cine nu se simte de îndată scandalizat la vederea cărții acesteia?”, *In. Os.*, Prol., 14). Dată fiind lipsa oricăror informații suplimentare din text, e greu de spus ce se ascunde îndărătul cuvintelor enigmatice ale Domnului. Interpretări moderni tind s-o absolve pe soția profetului de stigmatul prostituției, fie recurgând la ipoteza „prostituției sacre”, ipoteză din ce în ce mai discreditată azi, fie

³ Și [Osea] s-a dus și a luat-o pe Gomer, fiica lui Debelaime; și [ea] a rămas însărcinată și i-a născut un fiu.

⁴ Și Domnul a zis către el: „Pune-i numele Iezrael, căci încă puțin și voi răzbuna sângele din Iezrael împotriva casei lui Iu și voi pune capăt domniei casei lui Israel!”

⁵ Și așa va fi în ziua aceea: voi sfărâma arcul lui Israel în valea Iezrael”.

atribuind „curviei” rolul de simbol al idolatriei. Pentru amănunte, vezi E. Bons, „Osée 1,2...”, pp. 208-212 și S.C. Kessler, „Le mariage du prophète Osée (Osée 1,2) dans la littérature patristique”, *RSR* 73, 1999, pp. 223-228. Comentatorii patristici au insistat, fără excepție, asupra caracterului scandalos al căsătoriei lui Osea, atribuindu-i aproape în unanimitate (cu rare excepții, precum Theodor al Mopsuestiei sau Iulian de Eclanum) o funcție alegorică. Am căutat să redau în traducerea de față ceva din caracterul șocant al cuvintelor Domnului folosind un termen „tare” („curvie”), pentru gr. πορνεῖα ♦ „copii din curvie”: expresie destul de ambiguă, dar care înseamnă probabil „care să-ți nască copii din curvie”, trecând asupra copiilor rușinea mamei. ♦ „cu totul” încearcă să redea elementele de marcare intensivă: prezența preverbului ἐκ, care arată ducerea acțiunii până la capăt, și semitismul *litt.* „curvind va curvi” (gr. ἐκπορνεύω este un termen inventat de traducătorii LXX și neatestat decât în greaca creștinilor și la Philon). Traducând imperfectivul ebraic cu viitorul, versiunea LXX plasează abaterea soției profetului (și a poporului ales) în viitor, în vreme ce în TM e vorba de o acțiune durativă sau repetată („curvește mereu, fără încetare”). În LXX profetul anunță, iar în TM, denunță. ♦ „țara”: copiii profetului îi simbolizează pe cei din Israel care s-au îndepărtat de Dumnezeu. ♦ „de la Domnul”, *litt.* „de dinapoia Domnului”, traducere literală a unei construcții ebraice.

1,3 „Gomer”: numele soției lui Osea e pus de specialiști în legătură cu verbul ebr. *gāmar* „a pune capăt, a isprăvi”. În Biblie, două personaje masculine mai poartă acest nume: unul din fiii lui Iafet (Gen. 10,2-3, transliterat însă „Gamer” în LXX) și unul din aliații lui Gog în bătălia eshatologică împotriva poporului lui Dumnezeu (Iez. 38,6). ♦ „Debelaim”: personaj neatestat în altă parte.

1,4 „Iezrael” (ebr. *Yizʿrʾel*), probabil o aluzie la lovitură de stat înfăptuită de Iehu (LXX Iou, dar ed. Ziegler preferă Ἰηου), străbunicul regelui Ieroboam al II-lea, în valea Iezrael împotriva lui Ioram, regele lui Israel (vezi 4Rg. 9,15 sq.). ♦ „voi răzbuna”: ebr. *pāqadh*, polisemantic, este tradus diferențiat în Cărțile Celor Doisprezece, în funcție de context: în sens negativ, ἐκδικέω „a restabili dreptatea, a răsplăti pentru faptele rele, a răzbuna” (ca aici și în vv. 2,15; 4,9; 8,13; 9,9; 12,2), sau în sens pozitiv, ἐπισκεπτομαι „a se abate pe la cineva, a cerceta, a purta de grijă” (v. 4,14 și Sof. 2,7; Zah. 10,3 și T. Muraoka, „Hosea IV in the Septuagint version” *Annual of the Japanese Institute of Biblical Studies* 9, 1983, p. 51). ♦ „voi pune capăt” (gr. καταπαύσω, ce corespunde cu TM *hišʿbattī* – de la răd. *šBT* „a opri”); ed. Ziegler preferă lecțiunea ἀποστρέψω „voi îndepărta, voi respinge”, care se bazează pe o vocalizare diferită (*hašibhōtī* de la răd. *šWB* „a întoarce”).

⁶ Și iarăși a rămas însărcinată și a născut o fată. Și [Domnul] i-a zis: „Pune-i numele *Cea nemiluită*, căci nu Mă voi mai milui de casa lui Israel, ci, mai curând, împotrivindu-Mă, le voi fi cu totul potrivnic.

⁷ Pe fiii lui Iuda însă îi voi milui și-i voi izbăvi întru Domnul Dumnezeul lor, și nu-i voi izbăvi cu arcul, nici cu sabia, nici prin război, nici prin care[le de luptă], nici prin cai, nici prin călăreți!”.

⁸ Și [Gomer] a întârcat-o pe *Cea nemiluită* și iarăși a rămas însărcinată și a născut un fiu.

⁹ Și [Dumnezeu] i-a zis: „Pune-i numele *Nu-i poporul Meu*, căci voi nu sunteți poporul Meu și Eu nu sunt al vostru!”.

2 ¹ Și era numărul fiilor lui Israel ca nisipul mării, care nu se [poate] nici măsura, nici număra. Și așa va fi în locul unde li s-a spus „Voi nu sunteți poporul meu”: acolo vor fi chemați ei „fiii Dumnezeului Celui Viu”.

1,6 „Cea nemiluită” (οὐκ ἠλεμένη traduce ebr. *Lo' -Ruḥāmāh*): sub influența citatului din Rom. 9,25, unele manuscrise au aici (și în vv. 1,8; 2,3.25) varianta οὐκ ἠγαπημένη „Cea neiubită”. ♦ „nu Mă voi mai milui”, *litt.* „nu voi mai adăuga să Mă miluiesc” – semitism. ♦ „împotrivindu-Mă, le voi fi cu totul potrivnic”: TM are aici o expresie eliptică („câci ridicând, voi ridica pentru ei”), interpretată de obicei în sensul „voi lua mila de la ei”, „nu-i voi mai ierta”. Nu e limpede cum a apărut traducerea greacă, dar pare a fi vorba de o tălmăcire pe ghicite într-un context neclar (vezi H.S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuch*, Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1935, p. 27). Versiunea lui Aquila are aici „îi voi uita”, la fel ca Targumul și Vulgata (*oblivione obliviscar eorum* „cu uitare îi voi uita”).

1,7 „fiii lui Iuda”: TM are „casa lui Iuda”. ♦ „nici prin care[le de luptă]”: adaos al LXX, probabil sub influența unor expresii asemănătoare (vezi „carul și caii” în 4Rg. 10,2 și Ier. 17,25).

1,9 „Nu-i poporul Meu”: gr. Οὐ-λαός-μου traduce ebr. *Lo' 'ammī*. ♦ „Eu nu sunt (οὐκ εἰμι) al vostru”: TM are „Eu nu voi fi (*lō' -'eyheh*) al vostru”; traducătorul Celor Doisprezece a redat aici imperfectivul ebraic printr-un prezent (cf. v. 14,6 și Zah. 2,9; 8,8 unde l-a tradus cu un viitor: „voi fi”), poate pentru a păstra aluzia la versetul celebru din Ex. 3,14: „Eu sunt Cel-ce-este” (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν), vezi J. Joosten, „Exegesis in the Septuagint Version Hosea” în J.C. de Moor (ed.), *Intertextuality in Ugarit and Israel*, Brill, Leiden, p. 80. În orice caz, expresia de aici reprezintă o negare răspicată a formulei legământului lui Dumnezeu cu Israel: „voi sunteți poporul Meu și Eu sunt Dumnezeu vostru” (cf. Ex. 6,7; Lev. 26,12 etc.). ♦ „Nu-i poporul Meu”, „Cea nemiluită”: în 1Pt. 2,10, aceste nume descriu starea anterioară a creștinilor proveniți din păgânism; aceeași interpretare, dar bazată pe formularea din Os. 2,3.25, se regăsește în Rom. 9,24-26 și va fi adoptată de mai toți exegeții creștini (vezi, de pildă, Origen, *Com. in Rom.* 7,18). 2,1 [=1,10 Ziegler]-2,3 [=2,1 Ziegler] *Îmblânzirea vestei privitoare la nenorociri*.

² Și se vor strânge fiii lui Iuda și fiii lui Israel la un loc și își vor alege o singură cârmuire și se vor sui din țară, căci mare este ziua lui Iezrael.

³ Ziceți-i fratelui vostru *Poporul Meu*, iar surorii voastre *Cea miluită!*

⁴ Judecați-vă cu mama voastră, judecați-vă,

2,1 „era [...] ca nisipul mării [...] și așa va fi”: TM are „va fi ca nisipul mării [...] și va fi”. Traducătorul LXX a redat aceeași formă de perfectiv (aici cu sens de viitor) a verbului ebr. „a fi” (*w'ḥāyāh* „și va fi, se va întâmpla”) mai întâi cu un trecut, apoi cu un viitor (ca în v. 1,5). Astfel sensul profeției se schimbă, intervenind o ruptură între versetul precedent, amenințător, și cel de față, evocator al unui trecut fericit (cf. promisiunea din Gen. 32,13: „voi înmulți sămânța ta precum nisipul mării”). ♦ „în locul unde”: textul leagă schimbarea numelor și reîntoarcerea milei Domnului asupra poporului de un loc geografic anume, sugerând o nouă ședere în pustiu urmată de o nouă intrare pe Pământul făgăduinței (cf. 2,16). Targumul oferă o interpretare asemănătoare, identificând locul acesta cu cel al exilului, unde evreii vor spori în număr și se vor chema „poporul Dumnezeului celui viu”. ♦ „acolo (ēkei) vor fi chemați ei”: astfel în ed. Rahlfs; Ziegler preferă „vor fi chemați și ei (καὶ αὐτοί)”. TM are doar „li se va spune”.

2,2 „cârmuire”: gr. ὁρχή „întăietate, autoritate supremă” traduce de obicei ebr. *rōš* „cap, căpetenie, vârf”. Atât TM, cât și LXX evită aici cuvântul „rege” atunci când îl descriu pe viitorul conducător al fiilor lui Iuda și ai lui Israel. ♦ „se vor sui din țară”: poate fi vorba de ieșirea din robie sau de întoarcerea din exil.

2,3 „fratelui vostru [...] surorii voastre”: TM are „fraților voștri [...] surorilor voastre”. Folosirea singularului în LXX, unde revine imaginea familială din prima parte a profeției, e probabil influențată de versetul următor.

2,4-17 *Domnul Se mânie pentru necredința lui Israel.*

2,4-5 „ea nu este nevasta Mea și Eu nu sunt bărbatul ei”: formulă juridică de divorț. ♦ „voi îndepărta curvia ei de la fața Mea [...] ca să o dezbrac goală”: TM are „să-și îndepărteze curvia de la fața ei [...]”, căci de nu, o voi dezbrăca goală”. LXX insistă asupra rolului activ al soțului (i.e. al lui Dumnezeu). ♦ „curvia” (πορνεῖαν): la fel ca mai sus, în v. 1,2, traducătorul LXX a redat ebr. *z'nūnīm*, *litt.* „fapte concrete de curvie” (aici, probabil, o referire la podoabele soției, mărturii vizibile ale participării ei la cultele idolatre), cu un substantiv abstract, stăruind astfel asupra vinovăției morale a femeii. ♦ „ca să” (ὅπως ὅν) traduce aici ebr. *pen* „de teamă să nu, ca nu cumva să”, schimbând sensul pasajului: dacă în TM soțul se mulțumește deocamdată să-i dea un ultimatum femeii necredincioase, în LXX vorbele sale capătă o asprime deosebită, el anunțând deja cum o va pedepsi. Ecouri ale pasajului de față se regăsesc în NT, în Ap. 17,16 (vezi M. Adinolfi, „Echi di Osea nell'Apocalisse di Giovanni”, *Atti del III Simposio di Efeso su s. Giovanni apostolo*, Associazione Culturale Eteria e dei Frati Cappuccini, Istituto Francescano di Spiritualità Pontificio Ateneo Antonianum, Parma – Roma, 1993, p. 86 și St. Moyise, „Language”, p. 112). ♦ „să o fac iarăși”, *litt.* „să o repun într-o stare anterioară”; gr. ἀποκαθίστημι traduce aici în mod excepțional ebr. *yāpagh* „a pune, a așeza la vedere”, echivalare ce nu mai apare nicăieri în LXX, decât în Am. 5,15, fiind și

căci ea nu este nevasta Mea,

și Eu nu sunt bărbatul ei!

Și voi îndepărta curvia ei de la fața Mea

și adulterul ei dintre sânii ei,

⁵ ca să o dezbrac goală

și să o fac iarăși ca în ziua nașterii ei.

Și o voi face ca o pustie

și o voi lăsa ca un ținut lipsit de apă

și o voi prăpădi de sete.

⁶ Iar de copiii ei nu-Mi va fi milă,

pentru că sunt copii din curvie!

⁷ Căci mama lor a curvit,

aceasta o bună dovadă că tâlmăcirea greacă a Celor Doisprezece este opera unuia și aceluiași traducător. ♦ „ținut lipsit de apă”: aceeași expresie în Ioel 2,20 ca nume al deșertului din sud.

2,6 „copiii” (τέκνα): TM are „fiii” (*b'nēy*) aici și peste tot în Cartea lui Osea; traducătorul LXX distinge însă cu grijă între „copiii” profetului și „copiii nedreptății” (vezi 10,9), pe de o parte, și „fiii lui Iuda/Israel” (gr. υἱοί), pe de alta.

2,7 „i-a umplut de rușine”: ebr. *hōbbiṣ* (de la *bōš* „rușine”) poate însemna fie „a se comporta în chip rușinos” (acesta e sensul din TM), fie „a se rușina” (cf. Zah. 10,5); traducătorul LXX i-a dat aici un alt înțeles, „a face de ocară, a atrage rușinea asupra cuiva”, gândindu-se probabil la faptul că purtarea lui Gomer se va răsfrânge și asupra copiilor ei. ♦ „Am să mă duc”, gr. ἀκολουθήσομαι, *litt.* „am să urmez după”; în ed. Ziegler, πορεύσομαι „voi merge”. ♦ „cei ce îmi dau...”: omul răătăcit atribuie idolilor binefacerile primite de la Dumnezeu. ♦ „pâinea mea”, *litt.* „pâinile mele”; traducătorul LXX distinge între forma de plural ca nume generic al alimentului (ca aici și în v. 9,4; Am. 4,6; Mal. 1,7) și cea de singular, probabil în sens concret, „bucată de pâine” (v. 9,4 prima oară și Agg. 2,12). ♦ „veșmintele mele, țesăturile mele de in”: TM are „lâna mea și inul meu”; traducătorul LXX a explicitat limbajul metonimic al originalului. Un termen precum ὀθόνια „țesături fine de in” trimite la un mediu urban, rafinat, și la o posibilă proveniență egipteană a traducătorului (vezi H.W. Wolff, *Hosea*, p. 36 și C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Cerf, Éditions Universitaires, Paris – Fribourg, 1991, p. 1088). ♦ „toate câte mi se cad” (ὅσα μοι καθέκει): traducere voit vagă, precum a Targumului („tot tainul meu”), spre deosebire de TM, care vorbește de „băuturile mele”, probabil băuturi alcoolice. Traducătorul LXX fie n-a știut ce înseamnă exact ebr. *šiqqūyā*, termen extrem de rar (mai apare doar în Ps. 101,10, tradus corect „băutura”, și în Prov. 3,8, unde e interpretat pe ghicite: „purtare de grijă”), fie a evitat intenționat să pomenească băuturile alcoolice (vezi E. Bons, „Die Septuaginta-Version des Buches Ruth”, *BZ* 42, 1998, p. 214).

i-a umplut de rușine aceea care i-a născut.

Căci a zis: „Am să mă duc după iubiții mei,
cei ce îmi dau pâinea mea, și apa mea,
și veșmintele mele, și țesăturile mele de in,
untdelemnul meu și toate câte mi se cad”.

⁸ De aceea, iată, Eu voi închide drumul ei cu mărăcini
și-i voi astupa drumurile,
iar ea nu-și va mai găsi cărarea.

⁹ Și va fugi după iubiții ei,
și nu-i va ajunge,
îi va căuta,
și nu-i va găsi.

Și va zice: „Voi porni
și mă voi întoarce la bărbatul meu dintâi,
căci [mai] bine îmi era atunci decât acum!”.

¹⁰ Și n-a știut ea

2,8 „drumul ei”: TM are „drumul tău”; traducătorul LXX a unificat cu grijă textul, evitând trecerile bruște de la o persoană la alta ce caracterizează textul ebraic. ♦ „îi voi astupa drumurile”: TM are „îi voi ridica împotriva zid/stavilă”. Gr. ἀνοικοδομέω poate însemna atât „a astupa zidind”, ca aici, cât și „a reclădi, a ridica din nou” (vezi Am. 9,11; Zah. 1,16; Mal. 1,4). Gr. ὁδοός „drumurile” nu corespunde ebr. *g'dhērāh* „zid, gard, obstacol”; tălmăcind astfel, traducătorul pare să fi fost influențat de textul grec al Plâng. 3,9, unde apare o expresie identică (vezi P.D.M. Turner, „ANOIKODOMEIN and Intra-Septuagintal Borrowing”, *VT* 27, 1977, pp. 492-493).

2,9 „nu-i va găsi”: TM are doar „nu va găsi”. ♦ „bărbatul meu dintâi”: gr. πρότερος se referă în greaca clasică și elenistică la bărbatul sau copiii dintr-o primă căsătorie. Atitudinea lui Gomer a fost, în general, interpretată de tradiția patristică în sensul adoptării cultelor idolatre: vezi, de pildă, Theodoret al Cyrului, PG vol. 81, col. 1561 și Ieronim, *In Os.* 1,2,4.5.

2,10 „grâul, vinul, untdelemnul”: TM vorbește aici de „must” (*tirōs*) și „ulei proaspăt stors” (*yif'hār*). Termenii aceștia apar adesea împreună ca semne vizibile ale belșugului dăruit de Dumnezeu, mărturie a bunăvoinței Sale față de poporul ales (vezi Deut. 7,13; 11,14). Lipsa lor este o manifestare la fel de vizibilă a mâniei divine (vezi Deut. 28,49 și Ioel 1,10), iar profețiile privind bunăstarea viitoare a poporului ales pun la loc de cinst belșugul de grâne, vin și untdelemn (vezi *infra*, v. 2,24 și Ioel 2,19; Ier. 38,12). ♦ „ea a făcut [lucruri] din aur și din argint pentru [această] Baal”: TM are „și aurul, ei l-au făcut pentru Baal”. Traducătorul LXX a preferat să unifice textul referitor la Gomer, traducând „ea” în loc de „ei” (vezi *supra*, v. 2,8: „drumul ei”) și a adăugat „[lucruri]... din argint” probabil sub influența v. 8,4. În LXX, „Baal” poartă adesea articolul feminin,

că Eu i-am dat grâul, și vinul, și untdelemnul
și i-am înmulțit argintul;
iar ea a făcut [lucruri] din aur și din argint pentru [această] Baal.

¹¹ De aceea Mă voi întoarce
și Îmi voi lua înapoi grâul la vremea sa
și vinul la timpul său
și-Mi voi lua îndărăt veșmintele și țesăturile de in,
ca să nu-i mai acopere nerușinarea.

¹² Și acum îi voi dezvălui necurățenia
dinaintea iubiților ei
și nimeni n-o va smulge din mâna Mea.

¹³ Și voi stârpi toate desfătărilor ei,
sărbătorile ei, și [petrecherile] ei la lună nouă, și sabaturile ei,
și toate serbările ei.

semn că traducătorul cunoștea tradiția ebraică potrivit căreia numele propriu al divinității păgâne era înlocuit la lectură cu substantivul feminin *bōseth* „rușine”. În LXX, prezența articolului feminin, pe care am încercat să o sugerăm prin adaosul din traducerea de față, trimite la gr. αἰσχύνη „rușine”, tot de gen feminin (vezi *infra*, v. 9,10 și M. Harl et al., *La Bible grecque des Septante*, Cerf, Paris, 1990, p. 209).

2,11 „vremea... timpul”: TM are „timpul... anotimpul”. ♦ „ca să nu-i mai acopere”: TM are *litt.* „pentru acoperirea...”.

2,12 „necurățenia”: gr. ἀκαθαρσία traduce aici, probabil pe ghicite, un *hapax* ebraic, *nabhlūth*, al cărui sens nu e deloc limpede („prostie, sminteală”, „organe sexuale”, „nerușinare”? Cf. S.M. Olyan, „In the Sight of Her Lovers’: On the Interpretation of *nablūt* in Hos 2,12”, *BZ* 36, 1992, pp. 255-261 și A.A. Macintosh, *Hosea*, pp. 59 sq.). Traducătorul pare să-l fi pus în legătură cu verbul *nābhal* „a fi prost, smintit”, iar la forma *pī’ēl* „a considera pe cineva prost, a nesocoti, a necinsti”: o formă a acestuia este echivalată tot cu ἀκαθαρσία și în Na. 3,6.

2,13 „voi stârpi”: gr. ἐπιστρέψω, *litt.* „voi respinge/îndepărta”. TM are „voi pune capăt”. ♦ „sărbătorile... serbările”: gr. ἑορτή și πανήγυρις redau ebr. *hagh* „sărbătoare” (cel mai adesea, cu referire la cele trei mari sărbători însoțite de pelerinaje la Ierusalim, cf. Ex. 23,14) și *mō’ēdh* „sărbătoare cu dată fixă, adunare, întâlnire”, termen folosit și ca nume general al „sărbătorilor Domnului” (vezi Lev. 23,2 și nota *ad loc.*). Πανήγυρις este folosit în Biblia greacă doar aici, în Os. 9,5, Am. 5,21 și în Iez. 46,11; alegând acest termen, care denumea în greaca clasică sărbătorile solemne, însoțite de adunarea întregului popor, traducătorul LXX s-a străduit să nu redea cele două substantive ebraice cu același cuvânt, așa cum se întâmplă de obicei în LXX. În toate cele patru pasaje amintite mai sus, πανήγυρις apare alături de ἑορτή, traducând aceiași termeni, încă o confirmare a ipotezei unui singur traducător pentru Cartea Celor Doisprezece și profeția lui Iezechiel (vezi J. Ziegler, „Einheit”, p. 32).

- ¹⁴ Și-i voi nimici via și smochinii,
toate despre care a spus:
„Acestea sunt plata mea,
pe care mi-au dat-o iubiții mei!”
Și pe acestea le voi așeza ca mărturie
și le vor mânca fiarele câmpului și păsările cerului
și târătoarele pământului.
¹⁵ Și Mă voi răzbuna pe ea pentru zilele *Baalim*-ilor
în care le aducea jertfe
și se împodobeau cu cercei și colane
și umbla după iubiții ei,
iar de Mine uita, zice Domnul.
¹⁶ De aceea, iată, Eu o voi rățăci
și o voi așeza în pustie
și voi grăi către inima ei.
¹⁷ Și de acolo îi voi da averile ei

2,14 Expresia „via și smochinul” desemnează în Biblie pacea și bunăstarea ideală – cf. e.g. 3Rg. 5,5; Mich. 4,4; Zah. 3,10. ♦ „plata mea”, *litt.* „plățile mele”; gr. μίσθωμα este termenul consacrat în LXX pentru „plata, răsplata, prețul unei prostituate” (cf. Deut. 23,19 și Mich. 1,7). ♦ „mărturie”: TM are „pădure, desiș”; traducătorul LXX a citit *l'ēdh* în loc de *l'ya'ar*, în urma confundării (frecvente, de altfel) a două litere ebraice foarte asemănătoare (*r* și *d*). ♦ „păsările cerului și târătoarele pământului”: adaos al LXX ca și în v. 4,3.

2,15 „zilele *Baalim*-ilor”: forma ebraică de plural *b'ālīm* e transliterată ca atare. ♦ „se împodobeau cu cercei...”: Theodotion a înțeles altfel textul, traducând: „când îi împodobeau pe ei (i.e. pe Baali) cu cerceii săi...”. ♦ „colane”: gr. καθόρματα nu e atestat decât aici, într-un papyrus din secolul al III-lea î.H. (v. *LSJ*, p. 856, s.v.) și în lexiconul lui Hesychios (secolul al V-lea d.H.), unde este glosat: „colier, podoabă de pus la gât”.

2,16 „o voi rățăci”: în greacă verbul e la prezent, spre deosebire de următoarele, care sunt la viitor. TM are „o voi ademini/seduce”. ♦ „o voi așeza” (τάξω): am păstrat varianta din ed. Rahlfs, atestată de toate manuscrisele. Ziegler a propus aici o coniectură proprie, κατάρξω „o voi coborî”, mai aproape de TM, care are „o voi duce”. ♦ „voi grăi către inima ei”: traducere literală a unei expresii idiomatice ebraice care înseamnă „îi voi da vești bune, voi vorbi pe placul inimii ei” (cf. Gen. 50,21 și J.-M. Babut, *Les expressions idiomatiques*, Gabalda, Paris, 1995, p. 81).

2,17 „averile” κτήματα: similar în Targum („mijloacele, chiverniseala”): TM are un termen concret, „viile”, variantă confirmată și de Symmachos. LXX pare să dea cuvântului o interpretare generală, poate din perspectiva unui public din mediul urban (cf. și v. 2,7; astfel crede H.W. Wolff, *Hosea*, p. 37), deși în greaca elenistică κτήμα poate avea și

și valea Achor, ca să-i deschid mintea,
și acolo se va umili întocmai ca în zilele copilăriei ei
și ca în zilele ieșirii ei din țara Egiptului.

¹⁸ Și așa va fi în ziua aceea, zice Domnul: ea Mă va chema *bărbatul meu*
și nu Mă va mai chema *Baalim*.

sensul „posesiune agricolă, moșie”, de unde se ajunge lesne la „vie, podgorie” (vezi J.H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, Hodder and Stoughton, Londra, 1963, s.v.). Pentru traduceri asemănătoare, vezi Prov. 31,16 și Ioel 1,11. ♦ „valea Achor”: plecând de la versiunea siriacă, Theodoret a pus în legătură valea Achor cu numele lui Achar (varianta LXX a ebr. *Ākhān*), cel care a încălcat porunca lui Dumnezeu de a nu se atinge de prăzile luate din cetatea Ierihonului și, ca urmare, a fost ucis cu pietre lalolaltă cu toți ai săi, în valea lui Achor (Iis. Nav. 7,24-26). După părerea episcopului din Cyr, la fel cum pedepsirea lui Achar i-a împăcat pe israeliți cu Dumnezeu, tot așa se va întâmpla și în urma pedepsei la care face aluzie versetul de față (i.e. exilul). ♦ „ca să-i deschid mintea”, *litt.* „să-i deschid priceperea (σύνεσις)”. TM are „drept poartă a speranței”, la fel ca traducerea lui Symmachos și Theodotion. Traducătorul LXX pare a fi vocalizat diferit vocabula (*liptōah* „spre a deschide” în loc de *l'phetaḥ* „drept poartă”) și a fi confundat două rădăcini ebraice omofone *qāwāh* 1. „a spera” și 2. „a se aduna”. LXX a introdus astfel în text ideea „cunoașterii” lui Dumnezeu, acesta fiind sensul pe care-l capătă întotdeauna în versiunea greacă a VT termenul σύνεσις, deși el poate însemna și „adunare, strângere la un loc”. Traducătorul Celor Doisprezece pare să fi pus mare preț pe ideea aceasta de vreme ce a introdus-o adesea în text, chiar și acolo unde nu se regăsește în TM (cf. Os. 4,15; 10,12; 12,1; J. Joosten, „Exegesis”, pp. 74 sq.). ♦ „se va umili”: TM are „va răspunde”; deși cunoaște (cf. v. 2,23) rădăcina ebr. *ānāh* „a răspunde”, aici deduce forma de la verbul omofon la *pu'al* „a fi umilit”, prelungind astfel pedeapsa femeii și întârziind, spre deosebire de TM, răspunsul ei până în versetul următor. ♦ „copilăriei”: gr. νηπιότης „pruncie”, traducere neobișnuită a ebr. *n'ūrīm* „tinerețe”, influențată probabil de imaginea similară din v. 11,1, unde este vorba de „pruncia, copilăria” lui Israel (ebr. *na'ar* „tânăr”, din aceeași rădăcină, tradus cu νήπιος) petrecută în Egipt. ♦ „ieșirii”, *litt.* „suirii”.

2,18-25 O legătură nouă între Domnul și Israel.

2,18 „ea Mă va chema”: TM are „tu [fem.] vei chema”. ♦ „bărbatul meu... *Baalim*”: în TM, *īṣī*, în contrast cu *ba'alī*, trimite și la Gen. 2,24, unde femeia va fi numită *īṣāh* pentru că e luată din *īṣ*, fundamentând astfel egalitatea complementară dintre cei doi. În lumea mântuită, ea va înlocui relația de dominare survenită ca urmare a păcatului (cf. Gen. 3,16). Imaginea funcționează pe două planuri: eliminarea idolatriei și restabilirea relațiilor interumane dinainte de cădere. Jocul de cuvinte din ebraică, unde numele divinității păgâne (*bā'alī*) înseamnă atât „Baal”, cât și „stăpânul meu”, s-a pierdut în traducerea greacă.

¹⁹ Și voi îndepărta numele *Baalim*-ilor din gura ei și nu se vor mai pomeni numele lor.

²⁰ Și voi încheia pentru ei, în ziua aceea, legământ cu fiarele câmpului și cu păsările cerului și cu târătoarele pământului. Iar arcul, și sabia, și războiul le voi zdrobi din țară și te voi sălășlui întru nădejde.

²¹ Și te voi logodi cu Mine pentru veșnicie și te voi logodi cu Mine în dreptate, și în judecată, și în milă, și în îndurări. ²² Și te voi logodi cu Mine în credință și-L vei cunoaște pe Domnul.

²³ Și așa va fi în ziua aceea, zice Domnul:

2,19 „numele *Baalim*-ilor”: expresie asemănătoare în Sof. 1,4.

2,20 „legământ cu fiarele... pământului”: împăcare universală cu cosmosul (cf. legământul cu Noe, Gen. 8,21-22). În Osea se schițează deja, în termeni mai concreți, prevestirea Noului Legământ, care va fi explicitată în Ier. (e.g. 31,31-34 TM) și în Iez. (37,26, cf. și 36,26-27). ♦ „te voi sălășlui”: TM are „îi voi culca”. Spre deosebire de TM, unde Dumnezeu vorbește despre poporul Său, în LXX, El se adresează direct soției (= poporului). ♦ „întru nădejde”: TM are „în siguranță”. Deși nici în TM, nici în LXX nu e vorba despre o speranță de tip eshatologic, tocmai aceasta este interpretarea dată textului de Theodoret, care socotește că aici profetul făgăduiește „bunuri veșnice”. Pentru Ieronim însă, „nădejdea” pomenită de profet se împlinește în Biserică, în sânul căreia credincioșii își află „odihna” și „siguranța”.

2,21-22 „te voi logodi cu Mine...”: metafora logodnei nu trimite, pentru omul biblic, la un provizorat, ci la un binom dialectic între o înțelegere bine stabilită și o așteptare plină de tensiune pozitivă; de aceea e foarte adecvată pentru a exprima legământul între Dumnezeu și poporul Său. Se schițează astfel tema Noului Legământ („logodna” aici survine după o căsătorie eșuată, sugerându-se astfel o reînnoire totală), temă care va fi reluată și dezvoltată în Ieremia și Iezechiel. ♦ „în dreptate, și în judecată...”: în TM, toate aceste substantive sunt precedate de prepoziția *b-*; expresia face aluzie la formula ce se referă la prețul plătit de logodnic pentru viitoarea sa soție (vezi A.A. Macintosh, *Hosea*, p. 84). „Darurile” oferite aici de Dumnezeu sunt formulate într-o structură remarcabilă: perechile *pedheq* („dreptate”) – în sens de respectare a voinței lui Dumnezeu și *miš'pāt* („judecată”) – împlinirea dreptății în sens juridic, apoi *hesedh* („afectivitatea binevoitoare”, așa cum este ea de așteptat în cadrul societății) și *raḥamīm* („iubire viscerală, necondiționată”, „tandrețe”) au drept temelie *'emūnāh* („fermitate, stabilitate, adevăr, fidelitate”) și toate acestea au ca rezultat cunoașterea lui Dumnezeu („și Îl vei cunoaște pe *YHWH*”). ♦ „vei cunoaște”: în limbajul traducătorului Celor Doisprezece, gr. ἐπιγινώσκω se referă la o cunoaștere amănunțită, temeinică, deși redă, la fel ca γινώσκω „a cunoaște” (termenul neutru), un singur verb ebraic, *yādha* „a ști, a cunoaște” (uneori cu sensul de „a ajunge să recunoască”).

2,23-24 „voi da ascultare”: LXX a omis repetiția din TM, care are „voi răspunde, zice Domnul, voi răspunde”. Construcția verbului ἐπακούω cu dativul persoanei („cui, față

voi da ascultare cerului,

iar cerul va da ascultare pământului,

²⁴ iar pământul va da ascultare grâului și vinului și untdelemnului, iar acestea vor da ascultare lui Iezrael.

²⁵ Și o voi semăna pentru Mine pe pământ

și voi avea milă de *Cea nemiluită*

și voi zice către *Nu-i poporul Meu*: „Tu ești poporul meu!”

iar el va spune: „Tu ești Domnul Dumnezeul meu!”

3 ¹ Și a zis Domnul către mine: „Du-te iar și iubește o femeie care iubește răutățile și [este] adulteră, după cum Dumnezeu îi iubește pe fiii lui Israel, și ei își abat privirile către zei străini și îndrăgesc turtele cu stafide!”

de cine?”) și acuzativul de relație („în ce privință?”) este neobișnuită (vezi și Zah. 10,6; 13,9). Părinții l-au glosat în v. 2,24 cu „va dăru, va da” (Chiril, *Com.*, vol. 1, p. 78 și Theodoret, PG vol. 81, col. 1568B); vezi R. Helbing, *Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraïsmenfrage und zur Syntax der Koiné*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1928, p. 155, și J. Barr, „The Meaning of ἐπακούω and Cognates in LXX”, *JThSt* 31, 1980, pp. 66-72. Belșugul roadelor pământului e semn al binecuvântării lui Dumnezeu: o lume mântuită în care s-a refăcut armonia cosmică.

2,25 Cf. nota la v. 1,9. ♦ „o voi semăna”: aluzie la etimologia numelui fiului celui mare – ebr. *Yiz'el* „e'l, „Dumnezeu seamănă”. ♦ Specifică pentru formularea de aici este forma dialogală: Dumnezeu spune „Tu ești poporul Meu”, iar poporul va răspunde recunoscându-L ca Dumnezeul său. ♦ „Tu ești Domnul Dumnezeul meu”: TM are doar „Dumnezeul meu”; această formulă din LXX mai apare și în vv. 1,7; 6,1; 14,3 (vezi H.-D. Neef, „Der Septuaginta-Text”, pp. 197 și 217, precum și H.W. Wolff, *Hosea*, p. 57). Versetul de față este citat în NT (Rom. 9,25; 1Pt. 2,10) ca argument pentru includerea păgânilor în Biserica lui Hristos.

3,1-5 *Noua misiune a profetului.*

3,1 „o femeie care iubește răutățile (...ἀγαπᾶσαν πονηρά)”: traducătorul LXX a vocalizat altfel textul ebraic, citind *'ohebeth ra'* (variantă atestată de traducerea siriacă și de tradiția rabinică) în loc de *'āhūbhath rē'a* din TM („iubită de un altul”), de care se apropie traducerea lui Aquila („iubită de vecin”) și Symmachos („iubită de prieten”); vezi A. Kaminka, „Studien...”, p. 261. ♦ „Dumnezeu”: TM are „*YHWH*”, echivalare cu totul neobișnuită (ca în Mal. 2,17). ♦ „își abat privirile”: TM are „întorcându-se” (aceeași imagine în LXX în Mal. 3,9 pentru un alt substrat ebraic și în Lev. 19,4, cu o traducere greacă diferită). ♦ „îndrăgesc” φιλοῦσι: deși în versetul acesta din TM „a iubi” este exprimat de patru ori prin același verb (*'āhēbh*), traducătorii LXX au creat o distincție între iubirea ca sentiment (*ἀγαπάω*: vezi și vv. 4,18; 9,1.10.15; 10,11 *et al.*) și plăcerea ca preferință alimentară (*φιλέω*: aici, cu referire la turtele cu stafide sau în Prov. 21,17, cu privire la vin; cf. și Gen. 27,4.9.14): vezi S.P. Swinn, „AGAPAN in the

² Și mi-am plătit[-o] cu cincisprezece arginți și un gomor de orz și un nebel de vin

³ și am zis către ea: „Multe zile vei ședea lângă mine și nu vei curvi, nici nu vei fi a vreunui alt bărbat; ci eu [voi fi] lângă tine!”

Septuagint”, în T. Muraoka (ed.), *Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography*, Scholars Press, Atlanta, 1990, pp. 49-81, mai ales 65, 71. ♦ „turtele cu stafide”: TM are însă *’āšīšāh*, cuvânt cu etimologie incertă, ce denumește un soi de turte de stafide presate folosite fie ca aliment obișnuit (vezi 2Sam. 6,19 și Cânt. 2,5), fie ca ofrandă rituală, precum în versetul de față, unde se face, probabil, aluzie la „turtele sacrificiale” (ebr. *kawwānīm*, gr. *χαῶνες*) pomenite în Ier. 7,18 și 51,19 ca element al cultului zeiței babiloniene a fertilității, Iștar, „regina cerului” (vezi TWOT, s.v. și G.R. Driver, „Hebrew Notes on the «Song of Songs» and «Lamentations»”, în *Festschrift Alfred Bertholet*, Tübingen, 1950, p. 144). Ceilalți traducători antici au aici fie „ciorchini neroditori” (Symmachos), fie „ca să se învechească pe ciorchini” (Theodotion), fie „rămășițele învechite ale ciorchinilor” (Aquila).

3,2 „am plătit[-o]”: TM are „am cumpărat-o”; necunoscând, probabil, verbul rar întâlnit *kārāh* „a cumpăra” (cf. Deut. 2,6), traducătorul fie a tălmăcit aici după context (astfel cred editorii BA, vol. 23.1, p. 80), fie a citit o formă a verbului *šākhār* „a închiria, a naîmi”, echivalat de obicei în LXX cu *μισθόω* (după cum sugerează W.R. Harper în comentariul ICC, p. 216). Obiectul verbului nu este exprimat în LXX. ♦ „cu cincisprezece arginți”: ca și în TM, numele unității monetare, probabil *šekel*-ul, nu este exprimat în LXX (cf. Gen. 23,15; Ex. 21,32; Lev. 27,6 etc.). ♦ „un gomor de orz”: gr. *γομop* este folosit în LXX cu mai multe sensuri, aici și în Iez. 45,11.13-14 transliterând destul de imprecis ebr. *homer* „măsură de capacitate, echivalentul a 10 efe, i.e. cca 220-260 de litri” (cf. K. Jaroš, „Masse und Gewichte”, în NBL, vol. 2, col. 731-735). ♦ „un nebel de vin”: gr. *veḗel* transliterează ebr. *nēbhēl* „burduf, ulcior” și corespunde unui text nesigur din TM, care are „și un *lētheke* de orz”. Ebr. *lētheke* nu mai apare nicăieri în Biblie, tradiția mișnaică precizând că e vorba de o unitate de măsură echivalentă cu o jumătate de *homer*, i.e. cca 110 litri (ICC, p. 216). Pus în fața unui asemenea termen rar, traducătorul LXX s-a inspirat, probabil, din formulări asemănătoare (cf. IRg. 1,24: „o efă de făină aleasă și un nebel de vin”; vezi CTAT 3, p. 505 și T. Muraoka, „Hosea III...”, p. 245). S-ar putea însă ca textul ebraic ce a slujit la traducerea LXX să fi avut aici o variantă diferită de cea din TM (astfel cred H.S. Nyberg, *Studien...*, p. 23, H.W. Wolff, *Hosea*, p. 70 și W.R. Harper, 1905, p. 216). Pentru W. Rudolph (*Hosea*, p. 84), cuvintele „un nebel de vin” nu sunt decât o glosă, la început marginală, a expresiei „turte cu stafide” (interpretată multă vreme în sensul „un ulcior cu vin”), strecurată cu timpul în text.

3,3 „nu vei fi a vreunui alt bărbat (ἀνδρὶ ἐτέρῳ)”: astfel în ed. Rahlfs; Ziegler are doar „a unui bărbat”, ceea ce dă o cu totul altă interpretare textului, sugerând că profetul și Gomer vor trăi de-acum încolo în înfrânare (F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea*, p. 303). E lesne de înțeles că unii scriitori patristici au îmbrățișat cu entuziasm o asemenea lectură ascetică a textului. Ieronim, de pildă, tălmăcește: „iar când zice [prophetul]

⁴ Căci multe zile vor ședea fiii lui Israel fără rege, fără conducător, fără vreo jertfă, fără altar, fără preoție și fără Dezvăluiri.

⁵ Și după aceea se vor întoarce fiii lui Israel și-L vor căuta pe Domnul Dumnezeu lor și pe David, regele lor. Și vor rămâne uluiți de Domnul și de bunătățile Lui în zilele de pe urmă.

fără vreo altă precizare nu vei fi a vreunui bărbat, înțelegem că nu se va mai împreuna cu nimeni și că este departe chiar și de relațiile sexuale din căsătorie”.

3,4 „fără altar, fără preoție și fără Dezvăluiri”: gr. *θυσιαστήριον*: TM are aici *ματῆbhāh* „stâlp de piatră, stelă”, tradus în altă parte cu *στήλη* „stelă” (e.g. Os. 10,1), echivalentul său obișnuit în LXX. Prin urmare, traducătorul Celor Doisprezece cunoștea acest termen, tălmăcirea din versetul de față nedatorându-se nici ignoranței, nici posibilei prezențe a unui termen precum *miz’bēah* „altar” în textul ebraic, așa cum susține H.W. Wolff (*Hosea*, pp. 71 sq.). Este mult mai probabil ca înlocuirea „stâlpului” cu „altarul” să se datoreze interdicției din Deut. 16,22: „să nu-ți ridici vreun stâlp de piatră...” (astfel, W. Rudolph, *Hosea*, p. 86 și A.A. Macintosh, *Hosea*, p. 108). În plus, alegerea sa va fi fost influențată și de tematica generală a pasajului de față, care începe cu menționarea „jertfei” (*θυσία*), de care „altarul” (*θυσιαστήριον*) e strâns legat în greacă (vezi H.-J. Klauck, „Thusiastērion – eine Berichtigung”, *ZNW* 71, 1980, pp. 274-277 și T. Muraoka, „Hosea III”, p. 247). Mai exact, în LXX, *θυσιαστήριον* denumește aproape întotdeauna altarul cultului legitim. Tot de această tematică se leagă și elementul următor, „preoția” (*ιερατεία*), corespunzând aici ebr. *’ēphōdh* „efod”, element al veșmântului preoțesc. Astfel, în vreme ce TM folosește metonimia, traducătorul LXX folosește, ca de obicei, un substantiv abstract, generic (vezi și S. Daniel, *Recherches*, p. 43, n. 2). ♦ „Dezvăluiri” *δῆλοι*: echivalare excepțională în greacă a ebr. *’ēphāim* „teraphimi, idoli casnici folosiți pentru practici divinatorii” (cf. Gen. 31,19, IRg. 15,23 et al.). De obicei, gr. *δῆλοι* „dezvăluiri” sau *δῆλωσις* „dezvăluire/iluminare” redă ebr. *’ūrīm* (care a fost pus în legătură cu *’ōr* „lumină”), obiecte misterioase așezate pe „pieptarul judecății” purtat de marele preot și folosit alături de corespondentul său *tummīm*, „Adevărul” sau „Desăvârșirea”, la practici divinatorii îngăduite de Legea mozaică (vezi Ex. 28,30 cu nota corespunzătoare, Lev. 8,8 și Num. 27,21; IRg. 28,6). În versetul de față putem distinge primele semne ale unei polemici ulterioare împotriva instituției sacerdotale și a jertfelor (vezi *infra*, v. 4,4; 6,6 etc.).

3,5 „vor căuta pe Domnul”, gr. *ἐπιζητήσουσιν Κύριον*: când e vorba de căutarea lui Dumnezeu, LXX preferă aproape întotdeauna (excepții: Sof. 2,3; Mal. 3,1) verbele compuse *ἐκζητέω* și *ἐπιζητέω* „a căuta cu răvnă, temeinic” (vezi Os. 7,10; Zah. 8,21), distingându-le de simplul „a căuta” (*ζητέω* în v. 2,9); o asemenea distincție nu se regăsește în TM. Pentru o distincție asemănătoare, vezi *supra*, nota la v. 2,22. ♦ „vor rămâne uluiți de Domnul”: gr. *ἐξίσταμαι*, „a-și ieși din fire, a se înspăimânta, a fi uluit”, este folosit în traducerea greacă a Celor Doisprezece pentru a reda ebr. *pāhadh* „a se înfricoșa, a se înspăimânta”, gr. *φοβέομαι* „a se teme”, exprimând în limbaj biblic „teama religioasă de Dumnezeu, respectul, evlavie” (Os. 10,3; Mich. 6,9; 7,17; Av. 3,2; Sof. 3,17; Agg. 1,12;

4¹ Ascultați cuvântul Domnului, fii ai lui Israel,
căci Domnul [are] judecată cu locuitorii țării,
fiindcă nu este adevăr, nici milă,
nici cunoaștere a lui Dumnezeu în țară!

² Blestem, și minciună, și ucidere,
și hoție, și adulter s-au revărsat peste țară,
și sângele se amestecă cu sânge.

³ De aceea se va acoperi de jale țara

Mal. 2,5; 3,5; 3,16 etc.), aproape întotdeauna ca echivalent al ebr. *yārē'* „a se teme”. Symmachos are aici „și-L vor lăuda pe Domnul”. ♦ „bunătățile Lui”: TM are „bunătatea Lui”, care ar putea însemna „cele bune ale Lui”. O expresie asemănătoare în Ex. 18,9: „Iothor a tresăltat [de bucurie] (ἐξέστη) pentru tot binele (ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς) pe care li l-a făcut Domnul”.

4,1-3 *Introducere la partea a doua a cărții.*

4,1 „Domnul [are] judecată cu locuitorii țării”, *litt.* „judecată Domnului [dativ] împotriva...”; TM are „judecată pentru YHWH cu”. Traducătorul a creat un fir unic ce străbate textul profeției, unificând terminologia asociată judecății Domnului prin folosirea în toate contextele unde apare tema aceasta (vv. 2,4; 12,3; cf. și Mich. 6,2) a prepoziției πρὸς „împotriva”, deși în TM găsim formulări variate (*b²*-, *f²*-). ♦ „țării”: *i.e.* țara lui Israel. ♦ „cunoaștere a lui Dumnezeu”: gr. ἐπίγνωσις apare doar arareori în cărțile LXX traduse din ebraică (cu sensul de aici în vv. 4,6; 6,6; Prov. 2,5) și mai des în NT (Rom. 1,28; Ef. 1,17; Col. 1,10; 2Pt. 1,2). În pasajul de față, termenul este un ecou al expresiei „a-L cunoaște (ἐπιγινώσκειν) pe Domnul” (vv. 2,22 și 5,4). În Biblie, „a-L cunoaște pe Domnul” nu înseamnă doar a avea cunoștințe despre Lege, cult, revelație, ci implică o reală familiaritate cu Dumnezeu, care se manifestă și în comportarea față de semenii.

4,2 „s-au revărsat peste țară”: TM are „țâșnesc, se revărsă”, fără „peste țară”, care pare a fi un adaos al LXX cerut de logica textului (vezi A.A. Macintosh, *Hosea*, p. 131). Echivalentul ales de traducător aici (χέω „a vărsa”) pentru ebr. *pāraʿ* „a străpunge, a izbucni cu violență, a erupe” este oarecum surprinzător, având în vedere că, mai jos, în v. 4,10, același verb este echivalat cu καταθύνω „a o ține drept într-o direcție”, iar în Mich. 2,13, cu διακόπτω „a țâșni, a o zbughi”. Este însă probabil că traducătorul a evitat cu bună știință o tălmăcire prea literală într-un asemenea context metaforic: vezi G. Eidevall, *Grapes in the Desert*, p. 53; E. Bons, „L'approche”, p. 147. ♦ „sângele se amestecă cu sânge”: TM are „sângele atinge/lovește sânge”; traducătorul a schimbat verbul originalului pentru a stăruia asupra imaginii nelegiuirilor ce se revărsă peste țară, amestecându-se ca niște ape învolburate.

4,3 „se va micșora” καὶ μικρυνθήσεται: aceste cuvinte lipsesc din ed. Ziegler, editorul socotind că expresia nu făcea parte din textul original al LXX, deși ea apare în mai multe manuscrise (printre ele, B și versiunea lui Theodotion). Unul din manuscrisele LXX are καὶ ἀσθενήσει „și va slăbi”, ca în TM. ♦ „cu târătoarele pământului”: adaos al LXX sub influența formulei similare din Gen. 1,24.28 (aceeași expresie mai sus, în

și se va micșora împreună cu toți cei care o locuiesc,
cu fiarele câmpului și cu târătoarele pământului
și cu păsările cerului,
iar peștii mării vor pieri,

⁴ ca nimeni nici să nu învinuiască, nici să nu se plângă nimeni.
Iar poporul Meu – ca un preot căruia i se aduc învinuiri.

v. 2,14.20). ♦ „se va micșora... peștii mării vor pieri”: păcatul omului se repercutează asupra întregii creații, după cum și întoarcerea omului la Dumnezeu atrage binefacerile divine asupra întregii făpturi (cf. Am. 4,6-11; 9,13-14; Is. 24,4-6; 33,8-9; Ier. 12,4; 23,10; Agg. 1,11; Rom. 8,19-22).

4,4-10 *Învinuirea adusă preoților.*

4,4 „ca... să nu învinuiască, nici să nu se plângă nimeni. Iar poporul Meu – ca un preot căruia i se aduc învinuiri”: în loc de „ca să”, TM are „cu toate acestea”. Întregul verset e foarte dificil, reprezentând o piatră de încercare pentru toți comentatorii profeției lui Osea. Al doilea emistih: enigmatic atât în LXX, cât și în TM, care, după unii traducători, ar avea înțelesul: „poporul tău este asemenea unora care-i învinuiesc pe preoți” (CTAT 3, p. 508; NIB; Vulg., Aquila, Symmachos: „ca învinuirea împotriva unui preot”), după alții, „poporul tău este asemenea gâlcevilor unui preot” (F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea*, p. 347), alte traduceri moderne ale TM șovăind între „căci poporul acesta al tău are o plângere împotriva ta, preotule!” (TNK), „căci poporul tău este precum cei care stăruiesc pe lângă preot” (JPS) și „pe tine, preotule, te învinuiesc Eu” (NJB; ESV). Privit din perspectiva TM, unde, în v. 4,5, poporul neștiutor este pus în antiteză cu preotul care a uitat rânduielele, pricinuind, prin greșeala sa, prăbușirea întregului popor, s-ar părea că v. 4,4 creează aceeași antiteză între poporul lipsit de vină și preotul vinovat (aceasta e soluția adoptată de H.W. Wolff, *Hosea*, p. 88; W. Rudolph, *Hosea*, p. 95; F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea*, pp. 342-350). În LXX însă, perspectiva diferă: în loc să-l învinuiască pe preot, poporul însuși este asemuit cu un preot contestat (ἀντιλεγόμενος), ceea ce dă un text neclar. Pornind de la unele interpretări patristice, exegeții moderni au înțeles textul fie în sensul că „preotul este contestat de popor” (Ieronim, CTAT 3, p. 507), fie cu înțelesul „un preot vinovat și, drept urmare, expus criticilor” (vezi J.R. Lundblom, „Contentious Priests and Contentious People in Hosea IV.1-10”, VT 36 (1), 1986, pp. 52-70, aici p. 54), fie, mai puțin probabil, în sens activ: „popor necredincios, care se împotrivește” (H.S. Nyberg, *Studien*, p. 24; S.P. Carbone, G. Rizzi, *Osea*, p. 111). În orice caz, comparația între popor și preot se regăsește și în v. 4,9 și este, poate, subînțeleasă în v. 4,6. Astfel că v. 4,4 anunță deja o idee ce va fi dezvoltată în cele ce urmează: poporul și preoții sunt vinovați deopotrivă, iar poporul nu se poate dezvinovăți dând vina pe lipsa de activitate a preoției. Din această perspectivă, îndemnul din prima parte a versetului, „ca nimeni nici să nu învinuiască, nici să nu se plângă nimeni” (am păstrat în traducere structura chiasmă evidentă atât în TM, cât și în LXX), interzice reproșurile reciproce între popor și preoți.

⁵ Și vei slăbi în timpul zilei,
și va slăbi și profetul împreună cu tine.

Cu noaptea am făcut-o asemenea pe mama ta.

⁶ Poporul Meu s-a făcut asemenea unuia care nu are cunoaștere.

Pentru că tu ai dat deoparte cunoașterea,

și Eu te voi da deoparte, ca să nu-Mi mai fii preot!

Și ai uitat de Legea Dumnezeului tău,

iar Eu voi uita de copiii tăi!

⁷ După mulțimea lor,

asa au păcătuit față de Mine;

slava lor o voi preschimba în înjosire.

4,5 „vei slăbi”: conjectura lui Rahlfs, acceptată și de Ziegler, pe baza textului ebraic; majoritatea manuscriselor grecești au „va slăbi”. Ebr. *kāṣal* înseamnă în primul rând „a se poticni, a se împiedica”, dar traducătorul LXX i-a dat aici sensul „a slăbi”, pe care-l avea în ebraica târzie (vezi T. Muraoka, „Hosea IV”, pp. 32 sq.). ♦ „în timpul zilei”: gr. ἡμέρας ar putea însemna „vreme de [mai multe] zile”, dacă îl considerăm acuzativ plural. TM are „ziua” sau, poate, „astăzi”, așa cum traduce Aquila. ♦ „Cu noaptea”, *litt.* „nopții” (vukri): traducătorul LXX a decupat altfel textul ebraic, legând cuvântul acesta de verbul „am făcut-o asemenea”; în TM citim „și profetul se va împiedica laolaltă cu tine noaptea”. Și ceilalți trei traducători antici par să fi despărțit textul la fel ca LXX, tălmăcind „noaptea am tăcut” (Aquila, Theodotion) sau „voi tăcea” (Symmachos). ♦ „am făcut-o asemenea pe mama ta”: TM are „o voi nimici pe mama ta”. Diferența se datorează existenței a două verbe omonime *dāmāh*: (1) „a (se) asemana cu..., a fi la fel ca...” și (2) „a înceta, a reteza, a nimici, a pieri”. În mai toate pasajele unde apare în Cărțile Celor Doisprezece, *dāmāh* a fost tradus prin „a [se] asemana”. Numai în puține rânduri traducătorul a dat verbului sensul „a nimici, a reteza”, traducându-l cu gr. ἀπορρίπτω „a azvârli [ca pe un obiect netrebuincios]” (Os. 10,7.15 și Abd. 5).

4,6 „Poporul Meu s-a făcut asemenea unuia care nu are cunoaștere”: TM are „poporul Meu piere din lipsă de cunoaștere”. Pentru traducerea ebr. *dāmāh* prin „a se asemana”, cf. nota precedentă. ♦ „tu ai dat deoparte cunoașterea”: deși în prima propoziție tradusesse ebr. *dā'ath* cu γνῶσις „cunoaștere”, traducătorul LXX folosește aici ἐπίγνοσις „cunoaștere aprofundată” (în context, a divinității). ♦ „ai uitat [...] Eu voi uita”: ca și echivalentul său ebraic *šākhāh*, gr. ἐπιλανθάνομαι înseamnă exact „a da uitării neglijând”, „a nu-i mai păsa de...”. ♦ „copiii tăi”: TM are „fiii tăi”; vezi *supra*, nota la v. 2,6.

4,7 „După mulțimea lor”, *i.e.* a preoților păcătoși: la fel în TM. S-ar putea parafraza „pe cât au fost de mulți, pe atât de mult au păcătuit”. ♦ „slava lor o voi preschimba”: la fel în TM, dar, potrivit traducerii siriace și unor tradiții de text ebraice, a fost propusă corectura: „și slava Mea au preschimbat-o în rușine” sau „slava lor...”, variante acceptate de unele traduceri moderne ale TM (vezi, de pildă, NJB).

⁸ Păcatele poporului Meu le vor mânca
și în strâmbătățile lor vor apuca sufletele lor.

4,8 „Păcatele... le vor mânca”: preotul, primind o parte importantă din cele aduse ca jertfă pentru păcat (Lev. 6,19-22) și de împăcare (Lev. 7,7), se poate spune că „are profit” de pe urma păcatelor poporului. ♦ „vor apuca (ἀψύονται) sufletele lor” echivalează oarecum literal expresia ebraică *nāsā' nepheš*+pronume sufix „a-și ridica sufletul către...”, care înseamnă „a pofti la ceva, a-i tânji inima după ceva” (cf. Deut. 24,15; Ps. 24,4). Traducătorul pare însă a fi atribuit acestei expresii sensul alteia, similare gramatical, *lāqah nepheš* „a lua sufletul cuiva”, *i.e.* „a lua viața, a ucide”, tradusă în LXX tot *ad litteram*, cu o construcție aproape identică (λαμβάνω ψυχὴν și un genitiv; cf. 3Rg. 19,10.14; Iona 4,3). În TM, așadar, preoții, care „vor mânca” din animalele jertfite, sunt învinuiți că „poftesc” la jertfele de îmbunare aduse de popor spre a-și răscumpăra păcatele (ebr. *hattā'āh* înseamnă atât „păcat”, cât și „jertfă pentru păcat”). Versiunea greacă devine însă greu de înțeles, lucru remarcat, de altminteri, și de Chiril al Alexandriei în comentariul său: „cele spuse [aici] sunt din cale afară de neclare” (*Com.*, vol. 1, p. 101). Ale cui sunt „nedreptățile” și cine-și „vor apuca sufletele”? Pentru a găsi o explicație, Chiril citează alte pasaje din VT unde se spune că preoții, aducând jertfă pentru păcatele poporului și consumând o parte a ei, în același timp, își „aduc sufletele” jertfă Domnului, devenind astfel, asemenea lui Hristos, mijlocitorii sfințiți ai poporului și „consacrându-și sufletele lui Dumnezeu ca jertfă cu bună mireasmă pentru păcatele poporului” (*ibidem*, p. 102). În acest context, expresia „în strâmbătățile lor” trebuie înțeleasă, după părerea lui Chiril, în sensul „la vremea când poporul va săvârși strâmbătăți”. „A-și apuca sufletul” înseamnă deci „a-și închina sufletul pentru a aduce jertfă curată lui Dumnezeu”, socotește interpretul creștin, citând în acest sens și alte locuri din Scriptură unde verbul „a-și lua” (λαμβάνεσθαι) apare în context sacrificial (vezi *ibidem*, pp. 102-103 și cf. Num. 19,2; Lev. 14,4). Pe de altă parte, Theodoret citește un text ușor diferit: „și în strâmbătățile lor le vor lua popoarele (λαοί; alte manuscrise grecești au ἄλλοι „alții”) sufletele lor”, văzând în versetul acesta în primul rând o condamnare a poporului păcătos, care „va culege ce a semănat și va avea parte de roadele propriilor păcate” (PG vol. 81, col. 1572). Aceeași interpretare la Theodor al Mopsuestiei, care citește însă în a doua parte a versetului ἄλλοι „alții”, precizând că „după cum au păcătuit împotriva Mea, își vor lua pedeapsa prin mijlocirea altora, anume a dușmanilor ce se vor abate peste ei” (*Com.*, p. 23). Theodoret cunoaște însă și o interpretare asemănătoare cu a lui Chiril citată mai sus, care vede în verset o condamnare a preoților ce „și-au luat partea”, după lege, din jertfele aduse de popor pentru răscumpărarea păcatelor, dar n-au găsit de cuviință să-i mustre și să-i îndrepte pe cei ce trăiau în păcat. Pentru această vină vor fi pedepsiți prin mijlocirea neamurilor păgâne (*ibidem*, col. 1572). Ceilalți traducători antici s-au străduit, la rândul lor, să descâlcească înțelesul versetului, propunând tălmăciri precum: „păcate mănâncă poporul Meu și pe potrivit nelegiuirilor lor își au sufletele” (Symmachos) ori „și pe potrivit păcatelor lor vor lua în sufletele lor” (Theodotion).

⁹ Și după cum va fi poporul, tot așa și preotul,
iar Eu pe el Mă voi răzbuna pentru căile sale
și pentru uneltirile sale îi voi plăti.

¹⁰ Și vor mânca, și nu se vor sătura;
au curvit, și nu se vor îndrepta,
căci au părăsit cinstirea Domnului.

¹¹ Curvie, și vin, și băutură amețitoare a primit inima poporului Meu.

4,9 „Mă voi răzbuna”: vezi nota la v. 1,4. ♦ „uneltirile”: TM are „faptele, purtările”; gr. διαβολία înseamnă „plan, puneri la cale”.

4,10 „nu se vor îndrepta”: gr. εὐθύνω „a umbla drept, a o ține tot înainte” traduce aici ebr. *pāraʿ* „a străpunge” (vezi *supra*, nota la v. 4,2). Specialiștii moderni au propus felurite explicații pentru această traducere neobișnuită: astfel, unii cred că traducătorul LXX a avut dinainte un text diferit de actualul TM (vezi H.S. Nyberg, *Studien*, p. 29), mai exact o formă a rădăcinii aramaice *teraʿ* „a se îndrepta către, a umbla drept” (vezi G.H. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Pfeiffer, Göttingen, 1938, p. 450). Alții însă (vezi R. Le Déaut, „La Septante, un Targum?”, în R. Kuntzmann, J. Schlosser, ed., *Études sur le Judaïsme hellénistique. Congrès de Strasbourg [1983]*, Paris, 1984, p. 175), probabil mai aproape de adevăr, socotesc că traducătorul, deși cunoștea sensul exact al cuvântului ebraic, a optat pentru o tălmăcire potrivită în contextul de față, de vreme ce κατευθύνω „a merge drept” mai poate însemna și „a-i merge bine, a fi prosper” (cf. Sir. 29,17; Dan. 6,29 și A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Gabalda, Paris, 1908, p. 47; vezi și tălmăcirea lui Theodor al Mopsuestiei: „și nimic nu le va merge”, *Com.*, p. 24). Autorii Targumului parafrazează: „își vor lua neveste, dar nu vor avea copii”; Symmachos și Theodotion au „dar nu se vor înmulți”. Traducerea lui Aquila este, ca de obicei, literală: „și nu vor face ruptură”, i.e. „nu vor înceta”, la fel cum traduce Ieronim în Vulg. ♦ „au părăsit cinstirea Domnului”, *litt.* „pe Domnul au părăsit a păzi”, varianta ed. Rahlfs, apropiată de sensul din TM: „pentru că au încetat să mai dea ascultare Domnului” (vezi și W. Rudolph, *Hosea*, p. 98, respectând punctuația masoretică). Ziegler, urmat de editorii BA, leagă primul cuvânt al versetului următor (πορνεύσαν) de v. 4,10, citind: „și l-au părăsit pe Domnul pentru a păzi curvia”. Soluția aceasta e preferată și de multe traduceri moderne ale TM (TNK, NJB, ESB, NIV, NIB și D. Stuart, *Hosea-Jonah*, p. 71), precum și de Părinți, care au citit împreună cele două versete (vezi Chiril, *Com.*, p. 106: „au păstrat curvia” și Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 24), ambii văzând în „curvie” o referire la cultele idolatre.

4,11-14 *Formele idolatriei lui Israel.*

4,11 „vin și băutură amețitoare”: TM are „vin și must”. Traducătorul Celor Doisprezece a redat doar aici ebr. *ṭirōš* „must” cu μήθυσμα „băutură amețitoare”, pentru a nu repeta echivalentul obișnuit, οἶνος „vin”, care traduce în cazul de față ebr. *yayin*. Expresia „vin și băutură amețitoare” (i.e. „tărie”) mai apare în Jud. 13,4.7.14; 1Rg. 1,11 (doar în LXX); 1,15 și în Mich. 2,11, pentru un echivalent ebraic diferit (vezi T. Muraoka,

¹² Cu [lemne] însemnate puneau întrebări
și cu toiégele lor îi dădeau răspuns.
S-au lăsat rătăciți de un duh al curviei
și au curvit de tot abătându-se de la Dumnezeuul lor.

¹³ Pe culmile munților aduceau jertfe
și pe dealuri jertfeau,
sub stejar, și [sub] plop, și [sub] arbore umbros,
căci bun [lucru] este umbrarul!
De aceea vor curvi fiicele voastre

„Hosea IV”, p. 44). În TM, sensul versetului este altul: „Vinul și băutura amețitoare iau inima (i.e. mințile)”. Versiunea greacă a descifrat altfel textul, eliminând personificarea băuturilor și făcând din „inimă” subiectul propoziției, ceea ce a determinat și traducerea neobișnuită a ebr. *lāqah* „a lua” nu cu echivalentul său normal, λαμβάνω, ci cu δέχομαι „a primi”, ca în v. 10,6. ♦ „poporului Meu”: în TM, cuvintele acestea țin de versetul următor; segmentând altfel fraza, traducătorul LXX a dat un înțeles diferit textului (vezi M. Mulzer, „Satzgrenzen”, p. 42).

4,12 „Cu [lemne] însemnate puneau întrebări”: TM are „poporul Meu cere sfat de la lemnul său”. Traducătorul LXX a explicat expresia metonimică din ebraică, traducând „lemnul”, termen general, fără vreo legătură cu practicile divinatorii în greacă, cu un cuvânt extrem de rar în LXX, σύμβολον „semn”, ce trimite aici, probabil, la încercarea de a ghici viitorul cu ajutorul unor bucăți de lemn crestate cu anumite semne (rabdomanție). În traducerea de față am acceptat această interpretare a pasajului, bazată pe textul ed. Rahlfs; Ziegler a preferat o altă variantă, ἐν συμβούλοις „cu ajutorul sfătuitoarelor”, atestată însă doar de puține manuscrise. ♦ „cu toiégele lor îi dădeau răspuns”: TM are „toiagul lui îl lămurește”; la fel ca în v. 4,11, în vreme ce în TM obiectele sunt personificate, în LXX ele apar ca simple instrumente. Pentru folosirea toiagului în contextul practicilor divinatorii, vezi și Iez. 21,26 (doar în LXX). ♦ „S-au lăsat rătăciți de un duh al curviei”: TM are „un duh al curviei [i-]a abătut”. ♦ „au curvit de tot abătându-se”: gr. ἐξεπόρνευσαν. ♦ „de la Dumnezeuul lor”: TM are „de sub Dumnezeuul lor” (cf. v. 1,2).

4,13 „jertfeau” (ἐθύον): TM are „ard jertfe”; traducere excepțională a ebr. *qitter*, care este echivalat de obicei cu θυμιάω „a arde tămâie, a tămâia” (cf. Os. 11,2; Av. 1,16). ♦ „arbore umbros” (δένδρον σκιώδες): TM are „terebint”; tălmăcirea aceasta ciudată pentru ebr. *’ēlāh*, tradus în alte pasaje biblice corect („terebint”), nu se mai întâlnește decât în Iez. 6,13. După T. Muraoka, aceasta este încă o dovadă în sprijinul ipotezei că unul și același traducător a tălmăcit Cartea Celor Doisprezece și profeția lui Iezechiel (vezi „Literary Device in the Septuagint”, *Textus* 8, 1973, pp. 23-24). Între ceilalți traducători antici, Aquila și Theodotion au aici „terebint”, iar Symmachos, „platan”. ♦ „bun [lucru] este umbrarul!”: TM are „căci bună [este] umbra lui”; cuvintele acestea sunt, evident, ironice. ♦ „nurile”: gr. νόρον „mireasă, soție tânără”; în greaca biblică și „noră”; traduce ebr. *kallāh* cu aceleași sensuri.

și nurorile voastre vor săvârși adulter!

¹⁴ Și nu voi lua seama la fiicele voastre când vor curvi,
nici la nurorile voastre când vor săvârși adulter,
căci ei înșiși se încălceau cu desfrânatele
și cu cei inițiați aduceau jertfe,
iar poporul, cu bună știință, s-a încurcat cu o curvă.

¹⁵ Însă tu, Israele, nu fi neștiutor,

4,14 „nu voi lua seama” (οὐ μὴ ἐπισκέψωμαι): TM are „nu voi pedepsi”; gr. ἐπισκέπτομαι „a veghea asupra cuiva, a vizita pe cineva” traduce aici ebr. *pāqadh* „a purta de grijă cuiva” și „a pedepsi” (vezi nota la v. 1,4). Dumnezeu nu le va pedepsi pe fetele și femeile din Israel, atâta vreme cât bărbații, bătrânii și preoții lor („ei înșiși”), care ar fi trebuit să le poarte de grijă și să le țină pe calea cea dreaptă, le-au lăsat în voia lor, ba mai mult, li s-au alăturat pe calea închinării la idoli. ♦ „se încălceau”: TM are „o iau razna [pe urma curvelor]”. Ebr. *pārādh* „a se abate [de pe calea cea dreaptă]” e tradus aici cu gr. συμφύρω „a amesteca”, rar folosit în LXX, mai ales în contexte privitoare la relații sexuale nepermise (vezi, de pildă, Ps. Sol. 8,9) și tovarășii nepotrivite (vezi Sir. 12,14). Acesta este motivul pentru care traducătorul l-a folosit aici (vezi H.S. Nyberg, *Studien*, p. 29); în românește am căutat un echivalent cu conotații similare. ♦ „cu cei inițiați”: gr. τελέομαι aparține limbajului tehnic al cultelor păgâne cu mistere și e folosit de traducătorii altor cărți ale LXX pentru a-i denumi pe cei care iau parte la cultul zeului Baal Peor (gr. Beelphegor, vezi Num. 25,3,5 și Ps. 105,28). TM are „cu hierodulele”: ebr. *qādhēš* denumește persoanele (atât femei, cât și bărbați, vezi Deut. 23,18) „consecrate” unei divinități, pe care o slujeau practicând „prostituția sacră”. ♦ „cu bună știință”: gr. ὁ συνίων, *litt.* „cel care pricepe”. Ed. Ziegler, bazată pe câteva manuscrise grecești, ce corespunde aici cu TM, și cu trimitere la formulări similare în v. 4,6.15, are „fără pricepere” (οὐ συνίων) care subliniază tema „cunoașterii lui Dumnezeu”. Lecțiunea din ed. Rahlfs insistă asupra responsabilității poporului. ♦ „s-a încurcat (συνεπλέκετο) cu o curvă”: TM are „[poporul fără pricepere] se prăpădește. Dacă te prostituezi...”. Necunosând, poate, sensul exact al verbului ebr. *lābhāṭ* „a doborî, a lepăda”, traducătorul LXX îl va fi tălmăcit probabil pe ghicite cu gr. συμπλέκω „a împleti”, dar și „a îmbrățișa, a avea raporturi sexuale cu cineva”, potrivit lui astfel în context, spre a întări imaginea purtării scandaloase a poporului ales. Cum simțea nevoia unui obiect pe lângă acest verb, traducătorul l-a găsit în versetul următor, care, în TM, începe cu *'im-zōneh* („dacă [tu] curvești”); în LXX (și în traduceri siriace și latine), aceste cuvinte au fost transferate în v. 4,14, prin mijlocirea unei interpretări diferite a textului: *'im* „cu” în loc de *'im* „dacă”, fără îndoială sub influența expresiilor precedente „cu curvele” și „cu cei inițiați” (vezi M. Mulzer, „Satzgrenzen”, p. 48).

4,15-19 Israel nu se poate dezbara de idolatrie.

4,15 „nu fi neștiutor”: TM are „să nu se facă vinovat”. În urma decupării diferite a frazei (vezi nota precedentă), în LXX s-a pierdut opoziția dintre Israel și Iuda prezentă în TM („Dacă tu, Israel, curvești, Iuda să nu se facă vinovat”), astfel că traducătorul a modificat

și [voi, cei din] Iuda, nu vă duceți la Galgala
și nu vă suiți la casa lui On,
nici nu vă jurați pe Domnul cel Viu!

¹⁶ Căci asemenea unei juninci turbate
a turbat Israel.

Acum Domnul îi va duce la pășune
ca pe un miel la loc larg.

¹⁷ Părtaș al idolilor, Efraim,

și persoana verbului din original, scoțându-i pe Israel și Iuda vinovați deopotrivă. Gr. ἀγνοέω „a fi neștiutor, a nu băga de seamă” redă aici în mod excepțional ebr. *'āšam* „a se face vinovat de ceva, a da greș”. ♦ Galgala: ebr. *Gil'gāl* – străvechi sanctuar (cf. Iis. Nav. 5,2-9), loc de pelerinaj. ♦ „casa lui On”: TM are „Beth-Awen”, i.e. „Casa Ticăloșiei”, aici probabil o poreclă răuvoitoare pentru *Beth-'el* „Casa lui Dumnezeu”. Gr. Ων este o transliterare a consoanelor cuvântului ebraic (*'-W-N*). Theodoret e de părere că „On” este numele idolului din Bethel, stăruind însă asupra faptului că numele acesta nu este de origine greacă, așa cum credeau unii, care-l apropiaseră de gr. ὁ ὢν „cel ce este”, ci de origine ebraică („casa netrebnică”); cf. și comentariul lui Ieronim (*In Os.* 1,4,15.16). ♦ „nu vă jurați pe Domnul cel Viu”: TM are „nu jurați: «Viu este YHWH!»”; ebr. *ḥay-YHWH* este o formulă obișnuită de întărire a jurământului în VT (vezi, de pildă, Jud. 8,19; Rut. 3,13; 1Rg. 14,39; Ps. 17,47; Ier. 4,2 și Manfred R. Lehman, „Biblical Oaths”, *ZAW* 81, pp. 74-92).

4,16 „asemenea unei juninci turbate”: TM are „ca o vacă încăpățânată”; gr. παροιστρῶσα înseamnă mai exact „lovită de streche”, dar în traducerea de față am preferat „turbată” pentru a reda jocul de cuvinte aliterativ („turbată – a turbat”) din LXX (παροιστρῶσα παροιστρησεν), la rândul lui o transpunere fidelă a ebr. *sōrērāh sārār* („încăpățânată s-a încăpățânat”). ♦ „Acum Domnul îi va duce la pășune”: propoziția poate fi interpretată și ca o întrebare ironică.

4,17 Versetul de față și următorul sunt neclare atât în TM, cât și în LXX și au dat naștere la numeroase încercări de emendare a textului (pentru o prezentare a acestora, vezi F. Gangloff, J.-C. Haelewyck, „Osée 4,17-19. Un marzeah en l'honneur de la déesse 'Annat?”, *EthL* 71, 1995, pp. 370-382). ♦ „Părtaș (μέτοχος) al idolilor”: TM are „legat de idoli” („s-a unit cu idoli”, Symmachos). ♦ „și-a pus singur”, *litt.* „siesi”: TM are „lasă-l”; traducătorul LXX a vocalizat altfel textul ebraic, citind *hinniaḥ* „a așezat” în loc de *hannah* „lasă, pune jos!”, ca urmare, „Efraim” a devenit, din obiectul direct al verbului (TM), subiectul acestuia (LXX). În Cartea lui Osea, „Efraim” este adesea sinonim cu „Israel”. Acest fiu al lui Iosif (Gen. 41,52) este socotit și strămoșul unui trib central, pe teritoriul căruia se aflau și sanctuarele de la Șilo și Sichem. Importanța lui deosebită în cadrul Regatului din Nord crește mai ales după evenimentele din 734 î.H. (cf. Iis. Nav. 24,30; Jud. 8,1-13; 12,1-6; Os. 13,1); de aceea numele lui ajunge să fie folosit metonimic pentru întregul regat Israel. ♦ „pietre de poticnire”: grecescului σκάνδαλον, care înseamnă „piedică în calea cuiva” (cf. Lev. 19,14), nu-i corespunde

și-a pus singur pietre de poticnire.

¹⁸ [Și]-a ales canaaneni.

Au curvit cu totul,

au îndrăgit înjosirea din pricina îngâmării lor.

¹⁹ Vârtej de vânt ești tu în aripile ei

și se vor rușina pentru altarele lor.

nimic în TM (vezi T. Muraoka, „Hosea IV”, p. 58). După părerea lui D. Barthélemy (CTAT 3, p. 513), traducătorul pare să se fi gândit aici la „idoli”, care devin „pietre de poticnire” pentru Israel. În ed. Rahlfs propoziția ia sfârșit aici. Ed. Ziegler, care are aici o virgulă, leagă acest verset de următorul.

4,18 „a ales canaaneni”: TM are „[când] beția lor s-a sfârșit...”. Diferența dintre cele două texte nu e lesne de explicat. Gr. ἡρέτωσε înseamnă *litt.* „i-a ales, s-a alăturat lor, a trecut de partea lor”. ♦ „au îndrăgit înjosirea din pricina îngâmării lor”: TM are, destul de enigmatic, „apărătorii [litt. „scuturile”] săi au iubit rușinea”. Symmachos are aici „au iubit iubirea, al cărei ajutor este înjosire”. „Îngâmarea (φύαγμα) lor” se datorează unei vocalizări diferite a textului, traducătorul citind probabil *mi g' ḥnāh* „de la trufia lor” în loc de *māginneyhā* (tradus la fel ca aici în Zah. 11,3; Ier. 12,5; Iez. 24,21, însă echivalat de obicei în sens negativ cu ὕβρις „mândrie disprețuitoare, semeție”, ca în Os. 5,5; 7,10; Am. 6,8; Na. 2,3; Sof. 2,10; Zah. 9,6; 10,11). Traducătorul LXX a știut să deosebească în context folosirea în sens pozitiv a termenului ebraic, astfel că în unele pasaje din Cartea Celor Doisprezece i-a dat o traducere pozitivă: „mândria (ὕπερηφανία) lui Iacob” (Am. 8,7) ori „slava (δόξα) numelui Domnului” (Mich. 5,4). Reflectând parcă această ambivalență semantică, Părinții au interpretat în chip diferit referirea la „mândria” lui Israel în versetul de față: în vreme ce pentru Theodoret ea vizează „insolența poporului împotriva lui Dumnezeu” (PG vol. 81, col. 1576; cf. și Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 27, care vorbește de „disprețul” iudeilor față de Dumnezeu), pe Chiril al Alexandriei l-a dus cu gândul mai curând la „mândria deosebită a evreilor întru Domnul și la gloria dăruită lor de El” (*Com.*, p. 116).

4,19 „Vârtej de vânt ești tu”: TM are „vântul a învăluit-o”; traducătorul LXX a citit *'attāh* „tu” în loc de *'ōthāh* „pe ea”. O parte importantă a tradiției manuscrise a LXX (ms. V, traducerele coptă și armeană) și Părinții antiohieni (Theodoret, Theodor al Mopsuestiei) citesc σὺπεῖ „[vântul] va suiera” în loc de σὺ εἶ „tu ești”, normalizând textul cu ajutorul unei expresii firești în greaca clasică. Gr. συστροφή înseamnă *litt.* „adunare la un loc, învălmășeală” (cf. sensul obișnuit în LXX, „conspirație” în 3Rg. 15,15, Os. 13,12 și Ps. 64,2); alături de πνεύματος, cuvântul capătă aici înțelesul de „vârtej, învălțare a vântului” (vezi și Sir. 43,17, cu același sens); pentru acest înțeles, cf. și Jud. 14,8, unde cuvântul înseamnă „roi [de albine]”. ♦ „în aripile ei”: „ei” se referă probabil la Efraim (vezi T. Muraoka, „Hosea IV”, p. 60), deși în v. 5,11.13 același cuvânt e de gen masculin. Imaginea vântului ce suflă prin aripile cuiva mai apare și în Zah. 5,9. ♦ „se vor rușina pentru altarele lor”: TM are „se vor rușina altarele lor”; altă interpretare: „se vor rușina de jertfele lor”.

5¹ Ascultați acestea, preoților,

și luați seama, casă a lui Israel

și casă a regelui, luați aminte,

căci împotriva voastră este judecata,

fiindcă ați ajuns capcană pentru locul de veghe

și ca o plasă întinsă pe [muntele] Itabyrion,

² pe care au așezat-o cei ce aleargă după vânat!

5,1-7 Israel nu se poate întoarce la Domnul.

5,1 „împotriva voastră este judecata”: se reia tematica din v. 4,1, precizând un text ebraic destul de ambiguu: TM are „căci pentru voi este judecata”, ceea ce se poate interpreta fie „voi trebuie să împliniți dreptatea”, fie „judecata este împotriva voastră” (vezi și T. Muraoka, „Hosea V”, p. 121). ♦ „pentru locul de veghe”: gr. τῇ σκοπιᾷ, *litt.* „pentru locul de stat la pândă”; traducerea propusă de Muraoka, „ceată de străjeri” (vezi *Lexicon*, s.v.), nu e atestată în greacă. TM are „în Mițpāh”, toponim pe care traducătorul LXX îl va fi pus în legătură cu ebr. *ṣāphāh* „a pândi, a veghea” (aceeași echivalare în Jud. 10,17B, „pe culme” în traducerea românească, vol. 2, p. 172; 3Rg. 15,22). (Asemenea traduceri etimologizante ale numelor proprii din Israel apar adesea în LXX; la Cei Doisprezece, vezi, de pildă, mai jos, vv. 5,8; 9,8; 10,9). Asemenea Targumului, care interpretează Mițpāh cu „pentru învățătorii voștri”, Theodor al Mopsuestiei vede aici o aluzie la profeții prigoaniți de iudei (*Com.*, p. 27; cf. Iez. 3,17 și 33,1-9, unde profetul e numit „pândar” σκοπός, și Theodoret, PG vol. 81, col. 1577: „loc de veghe a numit ceata profeților”). ♦ „[muntele] Itabyrion”: TM are „[muntele] Tabor” (astfel la Aquila și Symmachos; Theodotion are doar „pe munte”); varianta „Itabyrion” mai apare doar în Ier. 26,18 LXX și în scrierile lui Flavius Iosephus (vezi, de pildă, *AI* 5,84; 8,37 și *BI* 1,177; 2,573; 4,2). Părinții (Chiril, *Com.*, p. 118; Eusebiu al Cezareei, *Onomasticon*, p. 110; Epifanie, *Panarion*, vol. 2, p. 279) știu că e vorba de „un munte înalt din Galileea”, probabil actualul Jebel et-Tur (563 m) aflat în partea de nord-est a văii Iezreel, la est de Nazaret, marcând odinioară hotarul dintre teritoriile triburilor Zabulon, Issachar și Neftali. Aluzia la „lațul întins pe muntele Itabyrion” în contextul de față se referă la locul de cult al unui zeu de origine feniciană, probabil aceeași divinitate cunoscută și venerată în insula Rhodos și în alte locuri din Grecia sub numele Zeus Atabyrios (vezi H.J. Kraus, *Worship in Israel*, Basil Blackwell, Oxford, 1966), pe care J. Lewy („Tabor, Tibar, Atabyros”, *HUCA* 23, 1950-1951, pp. 357-386) l-a identificat cu Tammuz. Tradiția creștină plasează aici scena Schimbării la Față, fără a numi însă în mod explicit muntele (cf. Mt. 17,1-2).

5,2 „au așezat-o cei ce aleargă după vânat!”: TM are un text enigmatic, tradus în versiunile moderne cu „[voi sunteți] o groapă adâncă la Sittim” (NRS) sau „ei au săpat o groapă adâncă la Sittim” (NJB). Traducătorul LXX a interpretat probabil textul ebraic neclar pe care-l va fi avut dinainte în lumina versetului anterior, preluând și dezvoltând imaginea vânătorii (vezi T. Muraoka, „Hosea V”, pp. 122 sq.). ♦ „Eu vă învăț minte”, *litt.* „Eu sunt educatorul (παιδευτής) vostru”; TM are aici „muștrare pentru ei toți”.

Dar Eu vă învăț minte!

³ Eu l-am cunoscut pe Efraim
și Israel nu e departe de Mine,
căci acum a curvit Efraim,
s-a pângărit Israel.

⁴ Nu și-au rânduit planurile
să se întoarcă la Dumnezeu lor,
căci în ei este duh de curvie,
iar pe Domnul nu l-au recunoscut.

⁵ Și se va umili semeția lui Israel în fața Lui,
iar Israel și Efraim vor slăbi din pricina strâmbătăților lor
și Iuda va slăbi laolaltă cu ei.

⁶ Cu oi și cu juncani vor pleca în căutarea Domnului
și nu-L vor găsi,
căci S-a întors de la ei,
⁷ din pricină că ei L-au părăsit pe Domnul,

Substantivul abstract ebr. *mūsār* „mustrare, învățătură de minte” nu se referă în mod direct la Dumnezeu, așa cum se întâmplă în greacă, unde traducătorul LXX preferă imaginea concretă a unui Dumnezeu educator, care pedepsește spre a învăța, imagine de alfel rară în LXX și pe care am căutat a o sugera în traducerea de față printr-o expresie ce trimite atât la pedeapsă, cât și la învățătură (vezi și *infra*, vv. 7,12-16). Dumnezeu învățătorul (παιδευτής) mai apare în Ps. Sol. 8,29, iar la ideea învățaturii dumnezeiești trimite și Evr. 12,5-7. Comentând pasajul de față, Ieronim tâlmăcește astfel: „Eu sunt dascălul (*magister*) și învățătorul (*eruditor*) vostru, care vrea să îndrepte, nu să pedepsească, să mântuiască, nu să nimicească”.

5,3 „căci acum a curvit Efraim”: TM are „căci acum ai curvit, Efraime”.

5,4 „Nu și-au rânduit planurile”, *litt.* „[israeliții] nu și-au dat planurile/uneltirile ca să se întoarcă”; se poate înțelege și „planurile/uneltirile lor nu le-au dat să se întoarcă...”.

5,5 „se va umili semeția lui Israel în fața Lui”: TM are „semeția lui Israel mărturisește împotriva Lui”, la fel ca în v. 7,10. În LXX, gr. ὑβρις „semeție, cutezanță, lipsă de măsură” este echivalentul obișnuit (și întotdeauna conotat negativ) al ebr. *gā'ôn*, care înseamnă în sens pozitiv „măreție, fală”, dar și, în sens negativ, „aroganță”. ♦ „vor slăbi... va slăbi”: TM are „se poticnesc... se poticnește”.

5,6 „juncani”: TM are „vitele”. ♦ „nu-L vor găsi”: în TM doar „nu vor găsi”.

5,7 „L-au părăsit pe Domnul”: TM are „L-au înșelat pe YHWH”; aceeași expresie ca în v. 4,10 mai sus, cu trimitere la relația conjugală. ♦ „li s-au născut copii [din] străini”: TM are „ei au născut copii străini”; traducătorul LXX a preferat activului din TM o formulare pasivă, în același context marital ca mai sus: după ce și-a părăsit soțul legiuit, pe Dumnezeu, lui Israel i s-au născut copii din flori. ♦ „rugina”: gr. ἐρυσίβη poate

că li s-au născut copii [din] străini.

Acum îi va mistui rugina, [pe ei] și moșiile lor!

⁸ Trâmbițați din trâmbiță pe dealuri,

dați zvon pe înălțimi,

vestiți în casa lui On:

Beniamin și-a pierdut firea,

⁹ Efraim a fost nimicit

în zilele cercetării!

Printre triburile lui Israel

am vădit [lucruri] sigure!

¹⁰ Căpeteniile lui Iuda s-au făcut asemenea celor care mută hotarele,
asupra lor voi revărsa ca apa întărătarea Mea.

însemna atât boala „rugina grâului”, cât și parazitul care o produce (*Puccinia tritici*); vezi M. Casevitz, „Note sur *erusbē*”, *Revue de philologie* 70, 1996, pp. 211-215; de asemenea, în LXX, ἐρυσίβη traduce și numele ebraice a două specii de lăcustă (cf. 3Rg. 8,37; Ioel 1,4 și 2,25; Ps. 77,46 pentru *hāsīl* și Deut. 28,42 pentru *lālāl*). TM are însă aici „luna nouă” (*hōdheš*), cuvânt cunoscut traducătorului Celor Doisprezece (cf. Am. 4,7; 8,5; Agg. 1,1, unde e tradus cu „lună [de zile]”). Imaginea stranie din TM, din care se poate înțelege că sărbătoarea de lună nouă, prilej de bucurie, va aduce numai pedeapsă, e înlocuită în LXX cu o metaforă agrară sugestivă. ♦ „moșiile”: gr. κληποι, *litt.* „loturile moștenite”.

5,8-6,6 *Frământările politice din Israel, întoarcerea israeliților către Domnul și răspunsul Său.*

5,8 „Trâmbițați din trâmbiță”: aceeași expresie în Ioel 2,1.15. TM are „sunați din corn”.

♦ „dați zvon”: TM are doar „din trâmbiță” legat de prima parte a frazei. Redând substantivul din TM printr-un verb, traducătorul LXX a introdus un paralelism sintactic.

♦ „pe dealuri... pe înălțimi”: sunt traduse etimologic aici numele a două orașe, Ghibea și Rama, probabil pentru a face textul mai ușor de înțeles pentru un public ce știa prea puține despre geografia Palestinei. ♦ „casa lui On”: vezi nota la v. 4,15. ♦ „Beniamin și-a pierdut firea”: TM are „Înapoia ta, Beniamine!”, strigătul de luptă din ebraică s-a transformat în vestirea unei înfrângerii în LXX, în urma unei confuzii (de altminteri destul de frecventă în LXX) între *d* și *k* final, adică o formă a verbului *hāradh* „a tremura” în loc de *ahāreykhā* „în spatele tău!”.

5,9 „[lucruri] sigure”: poate o aluzie la intervențiile lui Dumnezeu în istoria poporului Său, prin care Și-a dovedit fidelitatea față de acesta. Pentru Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 30), gr. πιστά „lucruri sigure” se referă la prevestirile amenințătoare ale profeților, care sunt atât adevărate, cât și de încredere (ambele sensuri sunt posibile în greacă).

5,10 „întărătarea”: gr. ὀργή insemnă „pornire mânioasă, răbufnire” și traduce peste tot în Cărțile Celor Doisprezece ebr. *ebh'rah* „mânie (nemicitoare)”; această echivalare e specifică traducătorului Celor Doisprezece (vezi T. Muraoka, „Hosea V”, p. 130).

¹¹ Efraim l-a asuprit pe potrivnicul său,
a călcat în picioare judecata,
căci a prins a umbla după deșertăciuni.

¹² Iar Eu [sunt] ca o tulburare pentru Efraim
și ca o țepușă pentru casa lui Iuda.

¹³ Și a văzut Efraim boala sa,
și Iuda durerea sa
și s-a îndreptat Efraim către asirieni
și a trimis soli către regele Iarim.
Și acela nu a fost în stare să vă vindece

5,11 „Efraim l-a asuprit pe potrivnicul său, a călcat în picioare judecata”: TM are „Efraim este asuprit, călcat în picioare la judecată” (NAU, NJB) sau „...iar judecata călcată în picioare” (cum traduc editorii BA). Traducătorul LXX a transformat pasivul din TM în activ, spre a potrivi logic cele spuse în versetul de față în contextul versetelor dinainte (v. 5,5: nedreptatea lui Efraim; v. 5,10: greșala căpeteniilor din Iuda) și a celor ce urmează (v. 5,12: pedeapsa promisă de Dumnezeu pentru asemenea nelegiuiri). ♦ „a umbla după deșertăciuni”: traducătorul LXX a legat ebr. *šāw*, termen obscur (în CTAT 3, p. 522 se propune traducerea „excrément”), de răd. *šāw* „nimicuri, deșertăciuni” și l-a tradus cu gr. *μάταια* „deșertăciuni”, care e folosit adesea în LXX pentru a denumi idolii sau zeii străini (cf. Ier. 2,5; Am. 2,4; Iez. 8,10 etc.).

5,12 „ca o tulburare”: traducere vagă, probabil datorată unei confuzii, a ebr. *khā'āš* „ca o molie”/„ca putreziciunea”. Pentru un studiu detaliat al acestei expresii, vezi A. Passoni Dell'Acqua, „Come una tarma»: immagini di fragilità e/o di distruzione nell'Antico Testamento”, *RivBib* 41, 1993, pp. 393-428, mai ales 394-401. ♦ „țepușă”: TM are *rāqābh* „putreziciune”, cuvânt pe care traducătorul LXX nu pare să-l fi cunoscut, tălmăcindu-l pe ghicite cu gr. *κέρτρον* „bold, țepușă”. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 31) a interpretat amenințarea divină drept o referire metaforică la războaiele ce se vor abate peste Efraim și Iuda: „Voi abate peste ei tulburare grozavă cu ajutorul dușmanilor lor, lovindu-i cu durerile pricinuite de aceștia întocmai precum cu un bold strașnic”.

5,13 „soli”: adaos LXX, probabil justificat de rațiuni stilistice (vezi J. Joosten, „Exegesis”, p. 77). ♦ „către regele Iarim” (πρὸς βασιλέα Ιαρὶμ): aceeași expresie în v. 10,6. Hexapla origeniană avea aici *Iarib* la fel ca și Ieronim, care precizează că „unii citesc greșit *Iarim*”. TM are *melekh yārēbh*, care ar putea fi o transcriere a titlului regal asirian *šarru rabu*, „Marele Rege” (cf. TOB, n. ad loc.). Ceilalți trei traducători antici au preferat să traducă numele propriu fie „judecătorul” (Aquila și Theodotion, citați de Ieronim), fie „răzbunătorul” (Symmachus, *ibidem*); ambele interpretări îi erau cunoscute și lui Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 132): „*Iareim*, adică răzbunătorul sau apărătorul”. ♦ „nu va conțeni... durerea”: TM are „nu vă poate vindeca de buba voastră”; necunoscând sensul exact al verbului ebraic *gāhāh* „a vindeca” (*hapax legomenon*), traducătorul Celor Doisprezece a tradus după context cu un verb rar, διαπαύω „a înceta cu totul, a lipsi, a dispărea”, care mai e folosit în LXX numai în Lev. 2,13.

și nu va conțeni din voi durerea.

¹⁴ Căci Eu sunt ca o panteră pentru Efraim
și ca un leu pentru casa lui Iuda.

Și Eu voi apuca și Mă voi duce și voi răpi
și nu se va afla nimeni să[-i] scape.

¹⁵ Voi merge și Mă voi întoarce în locul Meu
până vor fi nimiciți. Și [atunci] vor căuta fața Mea,
în strâmtorarea lor, vor da fuga la Mine de cu zori, spunând:

6¹ „Să mergem și să ne întoarcem către Domnul Dumnezeu nostru,
căci El ne-a apucat și El ne va vindeca,
El ne va lovi și ne va obloji!

² Ne va însănătoși după două zile,

5,14 „Eu”, *lit.* „și Eu”: TM are „Eu, Eu”, formulă emfatică pe care traducătorul LXX o ocolește consecvent (vezi T. Muraoka, „Hosea V”, p. 137). ♦ „panteră... leu”: TM are „leu... pui de leu”, urmat îndeaproape de ceilalți traducători antici (Aquila tălmăcește primul termen „ca o leoaică”, Symmachos „precum atacul unei leoaice”, iar Theodotion „ca un leu”).

5,15 „vor fi nimiciți”: TM are „își vor recunoaște vinovăția”; traducătorul a citit *šāmam* „a fi nimicit” în loc de *āšam* „a-și recunoaște vina”. ♦ „în strâmtorarea... spunând”: în ed. Ziegler, aceste cuvinte se află la începutul cap. 6, urmând comentariile scriitorilor patristici (Chiril al Alexandriei, Theodor al Mopsuestiei) care le referă la ceea ce urmează. ♦ „de cu zori” (verbul gr. *ὀρθρίζω* e derivat de la *ὀρθρος* „zori”); TM are „[Mă] vor căuta”, o formă a verbului *šihar* „a căuta” pe care traducătorul LXX a pus-o în legătură cu subst. *šahar* „zori”. ♦ „spunând”: adaos al LXX, la fel ca în Targum și în Peshitta. Pentru Chiril al Alexandriei, imaginea deșteptării în zori e o metaforă pentru trezirea din noaptea închinării la idoli și găsirea luminii celei adevărate (*Com.*, p. 136).

6,1-3 Profetul imaginează sau citează o formulă penitențială dintr-un ceremonial de împăcare (cf. BJ, TOB ad loc.).

6,1 „Să mergem”: TM are „Mergeți/Veniți”. ♦ „Dumnezeul nostru”: adaos al LXX. ♦ „ne va obloji”: gr. *μωτώω* „a pansa, a înfășa” nu mai apare nicăieri în LXX.

6,2 „Ne va însănătoși”: TM are „ne va da viață”. ♦ „ne vom ridica”: gr. *ἀναστήσομεθα* poate însemna și „vom învia”, cum a și fost, de altminteri, interpretat în comentariile patristice (Theodoret, PG vol. 1, col. 1581: „se trimite prin aceasta la învierea după trei zile a lui Hristos, care a mijlocit învierea tuturor și ne-a dăruit tuturor nădejdea nemuririi, pe care o dobândim prin cunoașterea lui Dumnezeu”). TM are „El ne va ridica”. ♦ „după două zile... în a treia zi”: expresia corespunzătoare în ebraică înseamnă de fapt „în scurtă vreme”; s-a presupus că e o trimitere la o formă obișnuită de pronostic medical, precum în 2Rg. 20,5 (vezi M.L. Barré, „New Light on the Interpretation of Hosea VI 2”, *VT* 28, 1978, pp. 129-141). Theodor al Mopsuestiei înțelege pasajul în

[iar] în a treia zi ne vom ridica
 și vom fi vii dinaintea Lui
³ și vom cunoaște, vom urmări să-L cunoaștem pe Domnul;
 ca pe zorii [zilei] sigur îl vom afla
 și va sosi pentru noi ca ploaia cea timpurie și cea târzie pentru pământ”.
⁴ Ce să fac cu tine, Efraime? Ce să fac cu tine, Iuda?
 Mila voastră este precum norul de dimineață
 și precum roua din zori care se duce!

context ca prevestind revenirea la bunăstarea de altădată (Com., pp. 32-33). Deja în iudaism, însă, textul a fost interpretat și ca referitor la învierea morților – e.g. Targumul Ionathan: „Ne va da viață în zilele mângâierilor pregătite să vină; în ziua când îi va învia pe cei morți, El ne va învia și vom trăi în fața Lui” (cf. și E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien*, vol. I, Gabalda, Paris, 1993, p. 241). În creștinism a ajuns să fie considerat ca o prevestire a învierii lui Hristos din morți și a noastră împreună cu El (vezi *supra* Theodoret, dar și Chiril al Alexandriei, Com., p. 137: „am înviat dimpreună cu Hristos”, precum și Ieronim, *In Os.* 2.6).

6,3 „și vom cunoaște”: ed. Ziegler pune punct după aceste cuvinte. ♦ „ca pe zorii [zilei] sigur îl vom afla”: gr. ἔτοιμος „gata, pregătit” poate avea și înțelesul de „sigur, statornic” (vezi M. Harl, *La Langue de Japhet*, Cerf, Paris, 1992, pp. 154 sq.). TM are „sigură precum zorii este scularea Sa”. În contextul „cunoașterii lui Dumnezeu”, unul din conceptele teologice majore din profeția lui Osea, accentuat în versiunea LXX, traducătorul în greacă a citit o formă a verbului ebr. *māṭā* „a găsi, a afla” în locul formei din TM *mōṭā* „scularea Lui”. ♦ „ca ploaia cea timpurie și cea târzie pentru pământ”: TM are „ca ploaia târzie care udă pământul”; traducătorul LXX va fi asimilat sintagma din original cu expresia idiomatice (*mōrehlyōreh ūmal' qōš* „ploaie timpurie și târzie”), des întâlnită în Biblie (Deut. 11,14; Ier. 5,24; Ioel 2,23), traducând-o astfel. Credința populară ajunsese să considere că Dumnezeu va aduce izbăvirea la fel de firesc cum trimite regulat ploile în funcție de anotimpuri, fără a mai fi nevoie de convertirea poporului. În comentariile patristice, „ploaia timpurie” și „ploaia târzie” se referă fie la învățătura Legii și a profeților, mai timpurie față de cea a Evangheliei (astfel Chiril al Alexandriei, Com., pp. 137-138), fie la Hristos, pe care-l primim timpuriu, la vremea botezului, dar de care avem parte pe deplin mai târziu, după ce s-au copt roadele credinței noastre și, odată secerate, au fost puse la păstrare în grânarele cerești (astfel Ieronim, *In Os.* 2.6).

6,4 „Ce să fac cu tine...?”, *litt.* „Ce să-ți fac?”. ♦ „precum roua din zori care se duce”: în LXX traducătorul și-a ales cu grijă cuvintele, folosind aceiași termeni (ὀρθρινός „de cu zori”, πορευόμενος „a se duce”) ca în v. 6,1, ceea ce accentuează coerența stilistică a textului. Astfel, întoarcerea israeliților către Domnul e înfățișată ca un elan trecător, ce va pieri la fel de iute și fără urmă precum roua în zori, în vreme ce Domnul este comparat cu ploaia prielnică ogorului, esențială pentru un rod bogat și statornic.

⁵ De aceea i-am secerat pe profeții voștri,
 i-am ucis cu cuvintele gurii Mele,
 iar judecata Mea ca lumina va ieși la iveală!
⁶ Căci Eu milă voiesc, nu jertfă,
 și cunoașterea lui Dumnezeu, mai degrabă decât arderile de tot!
⁷ Dar ei sunt ca un om care încalcă un legământ;

6,5 „i-am secerat pe profeții voștri”: TM are „am tăiat în bucăți prin profeți”. În TM, acțiunea Domnului nu are un obiect direct exprimat în primul emistih, ci doar un complement instrumental, care-și găsește o paralelă exactă în al doilea emistih („cu cuvintele gurii Mele”), unde apare și obiectul („[pe ei] i-am ucis”). În LXX, textul a suferit o schimbare importantă, profeții devenind victime ale mâniei divine, nu instrumentele ei. Dacă traducătorul LXX avea dinaintea același text ca TM (ori unul asemănător), lucru contestat de P.G. Borbone, „L'uccisione dei profeti [Osea 6,5]”, *Henoch* 6, 1984, pp. 271-292, schimbarea aceasta este intenționată, poate pentru a pune textul în legătură cu amenințarea din v. 4,5. Borbone (*ibidem*, p. 282) crede că lecțiunea LXX este cea originală și aduce în sprijinul presupunerii sale o parte din exegeza medievală iudaică a versetului. Aceasta vede aici o trimitere la falșii profeți pe care i-a ucis Domnul (vezi Borbone, *ibidem*, pp. 277 sq.). La fel, Ieronim (*In Os.* 2.6,110), Chiril al Alexandriei (Com., p. 140). ♦ „judecata Mea ca lumina va ieși la iveală”: TM are „judecata [asupra] ta – luminează care iese”, un text problematic; lecțiunea LXX este asemănătoare cu cea din Targum și Peshitta, fiind preferată de mulți exegeți moderni (vezi CTAT 3, p. 257).

6,6 „Eu milă voiesc, nu jertfă”: aceeași notă polemică împotriva sacrificiilor ca mai sus, v. 3,4. Locul acesta este citat de Iisus în Mt. 9,13 și 12,7, nu pentru a nega valoarea jertfei, ci pentru a sublinia necesitatea milei, care trebuie să călăuzească în păzirea Legii. O asemenea interpretare se regăsește și într-o variantă a textului LXX (vezi ed. Ziegler, 160, aparatul critic *ad loc.*): „Căci Eu milă voiesc mai degrabă decât (și) jertfă”, variantă susținută de expresia similară din emistihul al doilea („și cunoașterea lui Dumnezeu, mai degrabă decât arderile de tot”). Pasajul a devenit curând o referință obligatorie în exegeza patristică; vezi, de pildă, Origen, *In Leviticum*, ed. GCS, vol. 29, p. 299, care-l apropie de Ps. 50,19: „Jertfă lui Dumnezeu [este] duhul zdrobit”; Theodoret, PG vol. 81, col. 1584: „Numai două lucruri vă cer, anume, bunăvoință față de Mine și iubire față de aproapele”; Chiril al Alexandriei (Com., p. 141): „Ne îndeamnă mai curând spre bunăvoință și spre bunătate, spre îndurare și spre iubire față de ceilalți”; Ieronim (*In Os.* 2.6,151): „Jertfele Mele și arderile de tot: mântuirea credincioșilor și căirea de păcate”.

6,7–7,2 *Israel este departe de adevărata pocăință.*

6,7 „ei sunt ca un om care încalcă un legământ”: TM are „ei, asemeni lui Adam, au încălcat legământul”. TM are *k' ādhām* „ca Adam”/„ca un om...”: textul e dificil și a fost interpretat în mai multe feluri; fie este vorba de strămoșul omenirii, și atunci călcarea legământului este o aluzie la neascultarea primilor oameni, fie „ca [la] Adam”, toponim menționat în Iosua 3,16 TM, unde este vorba de trecerea Iordanului spre pământul făgăduinței; comentatorii sunt nevoiți, în acest caz, să presupună existența unei tradiții,

acolo M-a disprețuit.

⁸ Galaad este o cetate ce săvârșește deșertăciuni, tulbură apa.

⁹ Și puterea ta este cea a unui tâlhar;

preoții au ascuns calea Domnului,

au ucis Sikima,

căci au făcut nelegiuire.

¹⁰ În casa lui Israel am văzut [lucruri] înfricoșătoare,

neatestare altfel, despre o încălcare a legământului sinaitic ce se va fi săvârșit acolo (BJ și BA). În interpretarea editorilor BA (p. 107), traducătorul LXX ar fi căutat înadins să elimine asemenea referințe destul de obscure printr-o traducere în termeni generali a pasajului. În orice caz, Chiril al Alexandriei cunoaște un text ebraic asemănător cu TM, comentând pasajul cu referire la păcatul lui Adam (*Com.*, pp. 141-142). ♦ „M-a disprețuit”: TM are „M-au înșelat/trădat”.

6,8 „săvârșește deșertăciuni”: probabil în înțelesul de „își făurește idoli” (cf. v. 5,11 și interpretarea lui Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 145). ♦ „tulbură apa”: TM are aici un text neclar („cu urme de sânge”), pe care traducătorul LXX l-a interpretat pe ghicite. Această referire enigmatică la cetatea Galaad, cetate a preoților și leviților, a fost unanim interpretată în tradiția patristică drept o condamnare a idolatriei și a preoților care, în loc să-și adape credincioșii cu apa curată a învățaturii dumnezeiești, o tulbură amestecând-o cu mocirla idolatriei (cf. Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 35; Theodoret, PG vol. 81, col. 1584-1585; Chiril al Alexandriei, citat mai sus; Ieronim, *In Os.* 2,6, 183-187).

6,9 „puterea ta este cea a unui tâlhar; preoții au ascuns calea Domnului, au ucis Sikima”: ed. Ziegler omite „Domnului”, care nu apare în manuscrise importante. TM are un text dificil, care poate fi interpretat astfel: „ca tâlharii care pândesc un om [este] o ceată de preoți. Ei săvârșesc crime pe drumul către Sichem” (vezi H.S. Nyberg, *Studien*, pp. 42-44; F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea*, pp. 441 sq. și *CTAT* 3, pp. 532 sq.). Deosebirea dintre LXX și TM se datorează unei interpretări diferite a textului consonantic, care a dus la o separare diferită în cuvinte și propoziții. Și celorlalți traducători antici le-a dat mult de furcă textul rezultat, dovadă că Ieronim simte nevoia să-i citeze *in extenso* pe Aquila, Theodotion și Symmachos, fiecare cu o variantă proprie. În general, Sikima a fost interpretată ca o trimitere la Gen. 34, episodul uciderii locuitorilor din Sichem de către fiii lui Iacob, Levi și Simeon, drept răzbunare pentru că Sichem, fiul lui Emmor, stăpânul ținutului, a violat-o pe sora lor, Dina (astfel Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 35). Theodoret, cu trimitere la același episod, adaugă: preoții din vremea lui Osea, descendenții lui Levi, sunt vinovați pentru că nu au urmat răvna aceluia în a pedepsi nedreptatea, ci au trecut sub tăcere batjocurile la adresa lui Dumnezeu (PG vol. 81, col. 1585). Chiril al Alexandriei (*Com.*, pp. 146-147) și Ieronim (*In Os.* 2,6,206) trimit la 3Rg. 12,25-32 (dar cu diferențe de detaliu), plasând „crima din Sikima” în contextul reformelor religioase ale regelui Ieroboam, care a deturnat ofrandele rituale și închinarea datorată Domnului dinspre Ierusalim către locurile de cult întemeiate de el în Bethel și Dan. ♦ „nelegiuire”: ebr. *zimmāh* „faptă scandaloasă, crimă”.

acolo – curvia lui Efraim;

s-a pângărit Israel, și Iuda [asemenea].

¹¹ Apucă-te să seceri pentru tine

când voi întoarce robia poporului Meu,

7¹ când îl voi vindeca pe Israel!

Și se va dezvălui strâmbătatea lui Efraim

și răutatea Samariei,

că au săvârșit [lucruri] mincinoase.

Și hoțul va intra peste el,

tâlharul va [sta] să despoaie în drumul lui,

² ca să se învoiască precum cei ce cad la învoială în inimile lor.

6,10 „am văzut [lucruri] înfricoșătoare, acolo – curvia lui Efraim”: TM are „acolo – curvie a lui Efraim”. ♦ „și Iuda”: în ed. Ziegler, aceste cuvinte se află la începutul v. 6,11.

6,11 „Apucă-te să seceri pentru tine”: TM are „Iuda, și pentru tine se pregătește un seceriș”. ♦ „voi întoarce robia poporului”: traducere standard în LXX a expresiei idiomatice ebr. *šūbh š'bhūth*, *litt.* „a întoarce întoarcere”, care înseamnă probabil „a restabili o stare de lucruri [prielnică]” (vezi J.-M. Babut, *Les expressions idiomatiques*, pp. 190-235).

7,1 „hoțul (*litt.* «un hoț», κλέπτης nefiind articulat în textul grec) va intra peste el...”: în LXX, atât hoțul, cât și tâlharul pomeniți aici par a juca un rol în pedeapsa orânduită de Dumnezeu lui Israel pentru strâmbătățile lui, în vreme ce, în TM, ei ilustrează doar răutățile pe care Dumnezeu i le reproșează poporului ales. ♦ „peste el”: adaos explicativ al LXX. ♦ „tâlharul”: același substantiv ebraic (*g'dhūdh*) tradus mai sus (v. 6,9) cu *πειρατής* „bandit” este aici echivalat cu *ληστής* „hoț de drumul mare”, fără îndoială din cauza expresiei „în drumul lui”, care în TM apare doar ca „afară, la drum”. Ieronim îi identifică pe hoți și pe tâlhari cu falșii profeți și cu ereticii care pradă Biserica de credincioși (*In Os.* 2,7,36).

7,2 „ca să se învoiască precum cei ce cad la învoială în inimile lor”: TM are „dar ei nu zic în inima lor”, *i.e.* „dar ei nu-și dau seama”, un text dificil, ceea ce explică de ce specialiștii încă nu au ajuns la un consens privind corespondența dintre LXX și TM în acest pasaj (pentru amănunte, vezi A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 69 și A.A. Macintosh, *Hosea*, pp. 253 sq.). Interpretările patristice oferă soluții dintre cele mai ingenioase: pentru Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 37) și Theodoret (PG vol. 81, col. 1588), cei ce „cad la învoială în inimile lor” sunt israeliții, care, despuiați de către dușmani ca pedeapsă pentru nelegiuirile lor, se vor căina într-un glas (gr. συνῶδω „a cânta împreună, într-un glas” pare a însemna aici „a cădea la învoială”) pentru nefericirea lor (Theodor) și, de frica asupritorilor, nu vor cuteza să o facă cu glas tare, ci pe ascuns, „în inimile lor” (Theodoret). Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 152) crede că vizați sunt aici locuitorii Samariei, care i-au ajutat pe reprezentanții regelui Ieroboam să-i oprească din drum cu forța pe cei domici să meargă să se închine la Ierusalim, silindu-i

De toate răutățile lor Mi-am adus aminte,
acum i-au încercuit uneltirile lor,
au ajuns dinaintea feței Mele.

³ În răutățile lor s-au bucurat regii
și în minciunile lor, conducătorii;

⁴ cu toții adulteri,
precum un cuptor arzând cu flacără, pentru coacere pârjolită,
de la frământarea aluatului până când va crește.

⁵ [În] zilele regilor voștri,

să se închine la idoli și să intre astfel în cărdășie cu ei; pe plan simbolic, ținta reproșurilor profetice ar fi preoții evreilor, care s-au făcut una în cuget și simțire cu Satana, cel ce a încercat să tâlhărească poporul lui Hristos de bogăția învățăturilor Lui. În sfârșit, Ieronim (*In Os.* 2.7,53) s-a gândit la credincioșii și preoții căzuți în plasa ereticilor (adică a tâlharilor), despuiați de orice urmă de dreaptă credință, astfel încât să fie goi și fără căpătâi, întru totul asemenea celor ce i-au „prădat” spiritual.

7,3-7 Răutățile conducătorilor lui Israel.

7,3 „regii”: în TM „regele”; pluralul din LXX corespunde formulărilor din v. 7,5.7.

7,4 „cu toții adulteri”: metaforă a infidelității specifică lui Osea. ♦ „precum un cuptor arzând cu flacără, pentru coacere pârjolită”: text dificil; *litt.* „ca un cuptor arzând spre coacerea a ceva ars de tot de la flacără”. TM are „ei sunt asemenea unui cuptor încins [pe care] brutarul nu-l mai atâță de când aluatul e frământat și până când s-a ridicat”. În TM, în ciuda textului dificil, imaginea e destul de limpede: cei care se vor ridica să-și răstoarne regii și căpeteniile își coc o vreme planurile în tăcere, asemenea cuptorului unde focul arde moenit până când aluatul e copt (vezi S.M. Paul, „The Image of the Oven and the Cake in Hosea VII 4-10”, *VT* 28, 1969, pp. 114-120 și H. Utzschneider, *Hosea*, pp. 83 sq.). Acolo unde TM are *'opheh* „brutar”, LXX are „pentru coacere”, ceea ce ar presupune în *Vorlage* *'ma'apheh*, rezultând un text cu sens oarecum diferit, ce insistă asupra puterii nimicitoare a revoltei puse la cale împotriva conducătorilor nedrepti, comparată aici cu flacăra dogoritoare a unui cuptor arzând pentru copt pâinea. Gr. *κατάκαυμα* „pârjol” (la genitiv în text) e atestat în toate manuscrisele LXX; Ziegler propune însă aici emendarea în *κατάκαυμα* „încetare, istovire”. ♦ „aluatului”: gr. *στέαρ* înseamnă de fapt „grăsime”, dar în context nu poate avea decât sensul de „aluat”. Comentatorii patristici văd, fără excepție, în imaginea cuptorului aprins o referire metaforică la înflăcărarea cu care poporul și regele Ieroboam s-au dedat închinării la idoli, în speță junincilor de aur făurite la ordinele regelui din Nord și așezate în Bethel și Dan.

7,5 „[În] zilele regilor voștri”: variantă atestată de toate manuscrisele. TM are „[de] ziua regelui nostru”. Ed. Ziegler are „regilor noștri”, o conjectură a editorului menită să apropie LXX de TM. ♦ „au început să se mânia din pricina vinului”: TM are „s-au/l-au îmbolnăvit de fierbințeala vinului”; traducătorul LXX a citit o formă a rădăcinii *HLL* „a începe” față de *HLH* „a îmbolnăvi” din TM și a tradus printr-un verb ebr. *hēmāh*

conducătorii au început să se mânia din pricina vinului [băut],
și-a întins mâna lui cu nemernicii.

⁶ Căci li s-au aprins ca un cuptor inimile pe când doborau;
toată noaptea Efraim s-a îndestulat de somn;
s-au ivit zorii, el s-a aprins ca para focului.

⁷ Cu toții s-au încins ca un cuptor
și i-au înghițit pe judecătorii lor;
toți regii lor s-au prăbușit,
nu mai era [nimeni] printre ei care să strige către Mine.

⁸ Efraim s-a amestecat cu popoarele,

„fierbințeală, mânie”. Targumul are o variantă apropiată de LXX: „căpeteniile au început să bea cu el”. ♦ „și-a întins mâna lui cu nemernicii”: expresie unică în LXX, al cărei înțeles nu e tocmai limpede; ar putea însemna „a li se alătura” (vezi S.P. Carbone, G. Rizzi, *Osea*, p. 153). ♦ „nemernicii”: gr. *λοιμός*, tradus aici astfel, înseamnă *litt.* „ciumă/ molimă”. TM are „cu cei batjocoritori”. Diferențele semantice între LXX și TM sunt foarte însemnate în pasajul de față. În TM, răsculații îi îmbată pe conducătorii lor (sau conducătorii pe rege), astfel că regele, nemaiputând deosebi între prieteni și dușmani, ajunge să le întindă mâna viitorilor săi asasini (vezi *CTAT* 3, p. 538). În LXX, dimpotrivă, faptele conducătorilor sunt o urmare a beției lor. Nu e clar cine ar fi subiectul verbului „și-a întins [mâna]”, de vreme ce singurul subiect posibil din punct de vedere logic, regele, apare la plural.

7,6 „li s-au aprins ca un cuptor inimile”: TM are un text neclar, *litt.* „și-au apropiat inima de cuptor...”, interpretat cu diferite nuanțe: e.g. „ei și-au băgat inima ca într-un cuptor” (*CTAT* 3, p. 540). Diferențele se datorează, probabil, neînțelegerii originalului, care a fost tradus și potrivit pe ghicite. ♦ „pe când doborau”: TM are „în complotul lor”. Traducătorul LXX pare să nu fi cunoscut sensul răd. *'RB* „a sta la pândă”, tălmăcit greșit și în Mich. 7,2. ♦ „toată noaptea Efraim s-a îndestulat de somn; s-au ivit zorii, el s-a aprins ca para focului”: TM are „brutarul lor își petrece toată noaptea dormind, dimineața este înfocată (cuptorul? sufletul lui?) precum un foc ce arde cu pâlălaie”. În TM, brutarul doarme toată noaptea, iar în zori atâță focul spre a coace aluatul dospit peste noapte. La fel ca mai sus, în v. 7,4, traducătorul LXX l-a pierdut pe „brutarul lor” (ebr. *'PHM*), căruia i-a luat aici locul Efraim (ebr. *'PRYM*) în urma unei confuzii a două secvențe consonantice asemănătoare. În schimb, varianta LXX dobândește o coerență semantică absentă din TM: „Efraim” îl lămurește pe „cu toții” din v. 7,7 și poate fi chiar subiectul subînțeles care „și-a întins mâna” în v. 7,5. ♦ „s-a îndestulat”, *litt.* „s-a umplut”, expresie ce nu apare nici în LXX, nici în literatura iudaică elenistică, nici în TM; e atestată, în schimb, în literatura greacă clasică.

7,7 „judecătorii”: căpeteniile, conducătorii pomeniți în v. 7,3. ♦ „era”: adaos al LXX.

7,8-16 Efraim a ajuns la cheremul străinilor.

7,8 „Efraim...”: în ed. Ziegler „Efraim însuși (αὐτός)...”, la fel ca în TM, variantă atestată și de Theodor al Mopsuestiei și Theodoret al Cyrului. ♦ „turtă neîntoarsă”: pentru

Efraim s-a făcut ca o turtă neîntoarsă.

⁹ I-au înghițit străinii vлага,

iar el n-a priceput;

i-au ieșit peri albi,

iar el n-a știut.

¹⁰ Și va fi umilită semeția lui Israel în fața lui,

dar nu s-au întors către Domnul Dumnezeu lor

și nu L-au căutat în toate acestea.

¹¹ Și era Efraim precum o porumbiță necugetată,

care nu are inimă:

el chema într-ajutor Egiptul

și către asirieni s-au îndreptat.

¹² Și cum se vor duce,

voi arunca asupra lor plasa Mea;

ca pe păsările cerului îi voi da jos, îi voi învăța minte în ascultarea necazului lor.

Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 39), imaginea metaforică a omului învechit în răutăți, care nu-și schimbă năravul, iar pentru Ieronim (*In Os.* 2.7,232), imaginea păcătosului ce nu vrea să se pocăiască.

7,9 „vлага”: gr. ἰσχύς poate însemna, pe lângă „forță, putere”, și „roade ale pământului plătite ca tribut străinilor” (vezi F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea*, p. 467). ♦ „i-au ieșit”, *litt.* „i-au venit”; TM are *zār qāh* „ea a presărat”, formă dificilă neînțeleasă de traducătorul LXX, care și-a potrivit interpretarea după context (vezi W. Rudolph, *Hosea*, p. 151).

7,10 Primul emistih repetă v. 5,5a, iar al doilea preia mare parte din lexicul vv. 5,3.6.

7,11 „necugetată”: TM are „naivă”. ♦ „care nu are inimă”: în LXX, gr. καρδία „inimă” îmbrățișează sensurile ebr. *lēbh*, metaforă ce desemnează „locul unde se formează gândurile, intențiile și atitudinile umane” (vezi T. Muraoka, *Lexicon*, p. 122, s.v., sensul 3, cu alte exemple din Cărțile Celor Doisprezece). Theodor al Mopsuestiei (și, pe urmele lui, Theodoret) interpretează imaginea „porumbiței necugetate” ca pe o referire la nechibzuința israeliților, care și-au pus nădejdea în ajutorul egiptean și asirian, uitând cât au pățit din pricina amândurora; la fel cum porumbița fără minte își face cuibul în același loc de unde i-au fost răpiți puii mai înainte (*Com.*, p. 40). ♦ „el chema”: TM are „ei chemau”.

7,12 „îi voi învăța minte” (παιδεύω): ca mai sus, în v. 5,2, și aici apare aceeași imagine a lui Dumnezeu care-Și pedepsește poporul pentru a-l educa, o idee asupra căreia traducătorul Celor Doisprezece a insistat în traducere chiar atunci când în TM nu se întâlnește nici o trimitere la παιδεία divină (pentru exemple, vezi *infra*, vv. 7,14.16; 10,10; Am. 3,7; Sof. 2,1). ♦ „în ascultarea necazului lor”: TM are „întocmai cu prevestirea din adunarea lor”.

¹³ Vai de ei, căci s-au năpustit [departe] de Mine!

Nenorociți sunt ei, căci M-au necinstit!

Eu i-am răscumpărat,

dar ei au scornit minciuni împotriva Mea.

¹⁴ Și n-au strigat către Mine inimile lor,

ci doar urlau în așternuturile lor; pentru pâine și vin și-au făcut tăieturi [pe trup].

S-au învățat minte cu Mine

¹⁵ și Eu le-am întărit brațele,

dar ei împotriva Mea au pus la cale răutăți.

¹⁶ S-au întors către nimic,

7,13 „Nenorociți sunt ei”: TM are „pieire lor!”; traducătorul LXX redă constant termenii din familia ebr. *šādhadh* „a acționa violent asupra cuiva”, cu ajutorul cuvintelor grecești care înseamnă „năpăstuit”, „suferind” (vezi, de pildă, Os. 9,16; 10,2; Ioel 1,10.15; Am. 3,10; 5,9; Mich. 2,4; Av. 1,3; 2,17; Zah. 11,2.3); traducerea de față încearcă să păstreze această particularitate stilistică. ♦ „M-au necinstit!”: gr. ὀσεβέω „a săvârși impietate”. ♦ „au scornit”, *litt.* „au grăit împotriva”: TM are „au spus”.

7,14 „n-au strigat către Mine inimile lor”: TM are „n-au strigat către Mine în inima lor”. ♦ „ci... urlau în așternuturile lor”: o propoziție enigmatică; cei mai mulți comentatori văd aici o aluzie la „curvia” omniprezentă în profeția lui Osea (vezi, de pildă, A.A. Macintosh, *Hosea*, p. 280), dar M.L. Barré („Hearts, Beds, and Repentance in Psalm 4,5 and Hosea 7,14”, *Bib* 76, 1995, pp. 53-62) crede că e vorba de o aluzie la spațiul privat („așternuturile”), unde israeliții dădeau glas pe ascuns părerii de rău, spre deosebire de spațiul public al cetății, lipsit de orice manifestare de pocăință. Pentru Părinți, urletele în așternuturi trimit la ceremoniile religioase păgâne la care s-au dedat israeliții după ce au fost izbăviți din Egipt și așezați în Țara Sfântă (astfel Theodor al Mopsuestiei, *Com.* p. 41 și Theodoret, PG vol. 81, col. 1592). Pe Chiril al Alexandriei, pomenirea urletelor în așternut îl duce cu gândul la strigătele de plăcere ce însoțesc desfătarea sexuală neînfrănată, pe care învățatul episcop le socotește potrivite numai femeilor și bărbaților efeminați (*Com.*, pp. 163-164). ♦ „și-au făcut tăieturi”: traducătorul a citit ebr. *yithgōdhedhū* „s-au crestat” (practică asociată cultului lui Baal în 3Rg. 18,28) în loc de *yithgōrārū*, lecțiune dificilă, cu sens incert („se tem”, „sunt străini în țară” sau „se răscăla”, vezi CTAT 3, p. 542) – confuzia între literele ebraice D și R e frecventă. ♦ „S-au învățat minte cu Mine”: TM are „se îndepărtau de la Mine”; traducerea LXX va fi fost pricinuită de confuzia a două rădăcini ebraice (*sūr* „a se abate” și *yāsar* „a educa”), dar și de opțiunea traducătorului pentru termeni din sfera „învățăturii” asociate imaginii lui Dumnezeu, traducătorul lui Israel.

7,15 „am întărit brațele”: TM are „eu le-am antrenat, le-am întărit brațele”. În ed. Zie. v. 15 începe de la „S-au învățat minte”.

7,16 „către nimic”, i.e. către idoli, care „nu sunt”. TM are „nu în sus” (*lo* ‘āl) – ceea ce ar putea sugera refuzul întoarcerii la Dumnezeu; LXX va fi citit ‘āl lo’, *litt.* „spre nu”.

s-au făcut asemenea unui arc întins.
 Vor cădea de sabie conducătorii lor,
 din pricina limbii lor neînvățate!
 Acesta este disprețul [de care vor avea parte] în țara Egiptului.

8¹ În sânul lor ca pământul,

♦ „arc întins”: TM are „arc înșelător” sau „arc neîncordat”. Traducătorul grec a folosit aici o denumire metaforică a dușmanilor frecvent întâlnită în LXX: vezi Ier. 9,2; Av. 3,9; Ps. 7,13 și 10,2, precum și A. Schenker, *Hexaplarische Psalmenbruchstücke*, Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 1975, pp. 181 sq. ♦ „din pricina limbii lor neînvățate”, *litt.* „din cauza lipsei de învățătură (ἀπαίδευσις) a limbii lor” (vezi *supra*, la v. 7,12). ♦ „disprețul”: gr. φασισμός poate avea atât sens activ, „dispreț pentru cineva/ceva”, cât și pasiv, „dispreț în care e ținut cineva”, așa cum am tradus în contextul de față. Cum, în LXX, din acest emistih lipsește predicatul, am adăugat un verb la timpul viitor, la fel ca în primul emistih („vor cădea”), socotind, asemenea editorilor BA (p. 119), că prevestirea se referă la soarta căpeteniilor lui Israel după ce vor cădea. Pentru o altă părere, vezi S. Pisano, „«Egypt» in the Septuagint Text of Hosea”, *Tradition of the Text*, Universitätsverlag, Freiburg, 1991, p. 302.

8,1-14 Încălcarea legământului și consecințele acesteia.

8,1 O formă inteligibilă a primului emistih din versetul de față pare a fi imposibil de reconstruit. Pentru TM s-au propus mai multe variante, nici una întru totul satisfăcătoare (cf. CTAT 3, p. 545), iar varianta LXX nu ajută cu nimic la înțelegerea textului, nefiind altceva decât o echivalare disperată, *ad litteram*, a unui original ebraic adesea diferit de TM actual. Puși dinaintea unui text de neînțeles, unii Părinți și-au recunoscut, resemnați, neputința, așa cum face, de pildă, Chiril al Alexandriei: „Vorbele acestea sunt cu totul de neînțeles, căci, după părerea mea, limba ebraică le-a făcut aici greutăți mari traducătorilor. De aceea, voi spune ce-mi trece prin cap, urmând ordinea sensurilor” (*Com.*, p. 167; cf. și Ieronim, *In Os.* 2,8,17: „Nu e sigur ce vrea să spună aici Septuaginta”). Părinții antiohieni citesc un text diferit, corectat adesea după cel ebraic, având „pe grumazul lor” (ἐπὶ φάρυγγι) în loc de „în sânul lor”. Singurul lucru sigur este că atât TM, cât și LXX vorbesc despre o primejdie ce stă să se abată asupra Casei Domnului, ceea ce s-ar putea referi, ca în multe alte locuri, la Templu, dar aici, mai degrabă, la întregul teritoriu. ♦ „sânul lor”: TM are „cerul gurii tale”; e posibil ca traducătorul LXX să fi citit ebr. *hēq* „sân” sau aram. *hob* (cu același sens) în loc de *hēk* „cerul gurii”, iar în locul sufixului personal -*khā*, prepoziția *kē*, pe care a legat-o de cuvântul următor, despărțind altfel cuvintele, cu gândul, poate, la o expresie greacă asemănătoare, „a turna (răul, ocară) în sânul cuiva”, calchiată după ebraică, ce mai apare și în alte locuri în LXX (Is. 65,6,7; Ier. 39,18; Ps. 78,12). ♦ „pământul”: TM are „un corn” (*sōphār*), diferența provenind, probabil, din faptul că traducătorul a citit în textul ebraic *āphār*, confundând două litere asemănătoare. ♦ „pentru că”, *litt.* „în schimbul cărora...”. Interpretările Părinților pornesc de la imaginile metaforice din text (pământul pustiit, vulturul), în care Theodor al

ca un vultur pe Casa Domnului,
 pentru că au încălcat legământul Meu
 și împotriva legii Mele au păcătuit.

² Pe Mine Mă vor striga cu putere:

„Dumnezeule, Te-am cunoscut!”.

³ Căci Israel a dat deoparte cele bune,
 a dat fuga după dușman.

⁴ Prin ei înșiși au domnit, și nu prin Mine;

Mopsuestiei, de pildă, vede o prevestire a invaziei oștirilor dușmane care vor da năvală, iuți ca păsările de pradă, în sunet de trâmbiță, necruțând nici măcar Casa Domnului și transformând pământul lui Israel într-un pustiu necălcăt de picior de om (*Com.*, p. 42; la fel, Theodore, care adaugă că „vulturul” este regele dușman, PG vol. 81, col. 1592-1592). Pentru Chiril al Alexandriei (*Com.*, pp. 167-168), „disprețul” (v. 7,16) și ocară din țara Egiptului îi vor lovi în piept pe israeliți, drept pedeapsă pentru închinarea la idoli, iar oștirea asirienilor va năvăli câtă frunză și iarbă, încât li se va părea că tot pământul a dat năvală peste ei și se va abate fără cruțare până și asupra Casei Domnului, asemenea unei pasări de pradă. ♦ „au păcătuit”, *litt.* „au săvârșit impietate”.

8,2 „Pe Mine Mă vor striga cu putere”: în greacă, o formulare neobișnuită, ἐμὲ κερκράζονται, care i-a făcut pe ceilalți traducători antici (Aquila, Theodotion, Symmachos) să despartă altfel versetele, legând pronumele de persoana I de ultimele cuvinte ale versetului precedent: „de legea Mea puțin le-a păsat”. ♦ „Dumnezeule”: TM are „Dumnezeul meu”, formulare nepotrivită cu verbele la plural, ceea ce l-a determinat pe traducătorul LXX să omită pronumele pentru a da coerență textului. ♦ „Te-am cunoscut”: reluare a temei cunoașterii lui Dumnezeu, una din ideile centrale ale Cărții lui Osea. ♦ În TM, versetul se sfârșește cu cuvintele „noi, Israel”, absente din LXX, omise probabil de traducător din cauza repetării lor la începutul v. 8,3.

8,3 „Căci” (ὅτι) nu se găsește în TM (vezi și v. 8,13). ♦ „cele bune”: pentru Ieronim, acestea sunt Însuși Domnul (*In Os.* 2,8,49). ♦ „a dat fuga după dușman”: TM are „un dușman îi va fugări”; deosebirea, datorată unei lecturi diferite a textului consonantic ebraic, introduce în LXX un contrast absent din TM: poporul a dat deoparte cele bune și a dat fuga după cel care-i va aduce pierzarea.

8,4 „au domnit... au stăpânit”: TM are „și-au pus regi... și-au pus căpetenii”. Deși în greacă βασιλεύω poate însemna și „a face pe cineva rege” – vezi 3Rg. 1,43 și Ph. Le Moigne, „*basileuō* transitiv; du corpus au système, et réciproquement”, în P. Maraval (ed.), *Rois et reines de la Bible*, Université Marc Bloch, Strasbourg, 1999, pp. 224-229 –, în contextul de față, așa cum îndreptățit au observat editorii BA, o asemenea interpretare nu este probabilă, căci lipsește complementul direct, iar verbul își are paralelismul în „au stăpânit”, chiar dacă lecturile patristice glosează aici verbul cu expresia „și-au ales un rege” (Origen, *Hom. in Iudices* 4,3 și Ciprian, *Ep.* 59,5; cf. și Ieronim, care socotește că versetul trimite la Saul, „uns rege nu cu voia lui Dumnezeu, ci prin greșala poporului”, *In Os.* 2,8,60). ♦ „nu Mi-au dat de veste”: TM are „Eu nu am știut”. Traducerea LXX

au stăpânit, iar Mie nu Mi-au dat de veste;
argintul și aurul lor și le-au făcut idoli,
așa încât să fie nimiciți cu totul.

⁵ Dezbară-te de vițelul tău, Samarie!

Aprigă s-a făcut mânia Mea împotriva lor;
până când nu se vor putea curăți ⁶ în Israel?
Iar pe acesta un meșteșugar l-a făcut,
și nu e Dumnezeu!

Fiindcă te rățacea vițelul tău, Samarie.

⁷ Căci au semănat [semințe] stricate de vânt

este marcată de grija pentru corectitudinea teologică, eliminând o formulare care ar putea știrbi atotștiința lui Dumnezeu (cf., în această privință, Ex. 2,25; Deut. 32,30 și J. Joosten, „Exegesis”, p. 79). După Theodor al Mopsuestiei, textul grec ar trebui interpretat astfel: „Într-atât nu au ținut seamă de Mine... încât nici nu s-au sinchisit” (Com., p. 43), iar Theodoret citește: „și-au pus rege (pe Ieroboam), și pe Mine nu M-au întrebat” (PG vol. 81, col. 1593). ♦ „să fie nimiciți”: subiectul verbului nu e specificat în LXX, putând fi vorba ori de idoli, ori de cei care i-au făurit și li se închină.

8,5 „Dezbară-te” (ἀποτρίψαι), *litt.* „jupoaie-te de...”; TM are „a fost lepădat”, diferența între cele două forme gramaticale datorându-se unei vocalizări diferite a textului ebraic: *z'nah* (imperativ) în loc de *zānah* (perfect). Părinții antiohieni (Theodor al Mopsuestiei și Theodoret) au o variantă mai apropiată de TM: ἀποτρίψων „aruncă/leapădă!”. ♦ „Aprigă s-a făcut”: o traducere aparte a expresiei idiomatice ebraice *hārāh* ('aph) „a se mânia” cu verbul παροξύνω „a (se) ascuți”, întâlnită doar în versiunea LXX a Celor Doisprezece (vezi și Zah. 10,3).

8,6 „în Israel”: în TM, această expresie apare la începutul propoziției următoare: „Căci din Israel e și acesta...”; diferența se datorează, probabil, confundării a două litere asemănătoare (*b'* „în” în loc de *kī* „căci”; vezi M. Mulzer, „Satzgrenzen”, p. 38). ♦ „te rățacea”: TM are „bucățele” (*ś'bhābhīm*), un *hapax* cu sens nesigur. Ieronim (*In Os.* 2.8,105) traduce termenul ebraic cu „pânze de păianjen”, bazându-se pe mărturia unui învățător evreu, în vreme ce Targumul are aici „așchie”. Traducătorul LXX pare să fi citit secvența consonantică *SWBYM* de la răd. *Ṣ-W-B* „a se întoarce” (variantă atestată în fragmentul qumranic 4QpHos^b), iar această lecțiune i-a inspirat traducerea cu gr. πλανάω „a rățaci, a (se) abate de la drum” (aceeași soluție și în Ier. 27[50 TM],6). Ceva asemănător trebuie să fi avut dinaintea ochilor și ceilalți traducători antici: „rătăcitorilor” (Aquila), „nestatornic” (Symmachos), „rătăcitor” (Theodotion).

8,7 „au semănat [semințe] stricate de vânt...”: la fel ca în v. 10,13, traducătorul LXX (care provenea din mediul urban) s-a poticnit în vocabularul campestru foarte concret și detaliat al lui Osea, desfigurând în traducere cunoscutul proverb „seamănă vânt și culeg furtună” citat în TM. ♦ „[semințe] stricate de vânt”, *litt.* „cele stricate de vânt” (ἀνεμόφορα): TM are doar *rūah* „vânt”; cum traducătorului i s-a părut cu neputință semănarea de vânt,

și nimicirea lor le va aduna;
snop ce nu va avea putere să facă făină
și, chiar de o va face, o vor mânca străinii.

⁸ Israel a fost înghițit,

acum a ajuns printre neamuri ca un vas netrebnic.

⁹ Căci ei [înșiși] s-au suit către asirieni.

Efraim a înflorit iarăși de la sine, au îndrăgit darurile.

¹⁰ De aceea vor fi lăsați pradă printre neamuri.

a transpus termenul ebraic în plan metaforic, traducându-l (vezi și Agg. 2.17 pentru o expresie similară; cuvântul nu e atestat decât în greaca creștinilor și la Philon, fiind probabil o invenție a traducătorului Pentateuhului; cf. Gen. 41,6.23.37). La fel a procedat și în v. 9,7, unde *rūah* a devenit πνευματοφόρος „purător de vânt/spirit” (vezi J. Joosten, „Exegesis”, p. 78). ♦ „nimicirea”: gr. καταστροφή, *litt.* „răsturnare”: TM are „furtuna” (*śūphāthāh*); traducătorul LXX a interpretat termenul ebraic conform ebraicii biblice târzii, ca *sōph* „sfârșit” (vezi T.J. Meadowcroft, „Katastrophē: A Puzzling LXX Translation Equivalent in Hosea VIII 7A”, *VT* 46, 1996, pp. 539-543). Sensul frazei pare a fi „în loc să fie adunată de voi, roada nimicită a câmpului se va pierde în nimicirea care stă să vină asupra voastră”. ♦ „le va aduna”: TM are „vor aduna” (diferență de vocalizare a textului ebraic). ♦ „snop”: TM are „grâu în picioare” (*i.e.* „copt”). ♦ „nu va avea putere”; TM are „nu va avea bob” (*i.e.* va fi sec).

8,8 „netrebnic”: TM are „în care nu este plăcere”.

8,9 „a înflorit iarăși”: TM are „un măgar sălbatic” (*pere'*, un joc de cuvinte cu numele lui Efraim, *ephrayim*); traducătorul LXX pare să fi citit *pārāh* „a înflori” sau *pārāh* „a da rod”. Theodoret (PG vol. 81, col. 1596) glosează: „Sporit de Mine și sădit asemenea unei plante, [Israel] s-a lipsit de îngrijirea Mea”. ♦ „au îndrăgit darurile”: TM are „și-a plătit iubiți” (NAU, NJB), traducere liberă a unui text ebraic dificil. Textul grec rezultat se referă, probabil, la tratativele diplomatice în care darurile aveau un rol însemnat (vezi Jud. 3,15; 3Rg. 3,1; Is. 39,1). Pentru Părinți însă, darurile pomenite aici simbolizează pofta nemăsurată după alte și alte bunătăți (Theodor al Mopsuestiei, Com., p. 44; Theodoret, *ibidem*).

8,10 „De aceea”: TM are „chiar dacă”. Diferența de traducere creează o deosebire de sens: dacă în LXX robia este prezentată explicit și justificată („de aceea”) drept pedeapsă pentru păcatele poporului, în TM accentul cade asupra eforturilor disperate ale acestuia de a-și găsi în ultima clipă aliați printre oameni, „chiar dacă” nu-l va putea scăpa de robie. ♦ „vor fi lăsați pradă”: TM are „și plătesc aliați printre neamuri”. ♦ „vor înceta, pentru scurtă vreme”: TM are „și au început să scadă” (NAU), diferență datorată unei confuzii de consoane (*H-D-L* „a înceta” în loc de *H-L-L* „a începe”). ♦ „să... ungă”: TM are „din pricina poverii”; traducătorul LXX a citit *mešōah* „a unge” în loc de *maššā* „povară”. ♦ „rege și căpetenii”: TM are „regele căpeteniilor”, probabil un titlu oficial al regelui asirian, pe care traducătorul LXX nu-l cunoștea. Spre deosebire de cea a regilor, ungerea „căpeteniilor” nu este atestată nicăieri în Vechiul Testament.

Acum îi voi aduna

și vor înceta, pentru scurtă vreme,
să[-și] mai ungă rege și căpetenii.

¹¹ Căci Efraim [și]-ja înmulțit altarele;

[prilej] de păcat au ajuns pentru el altarele îndrăgite!

¹² Voi înscrie pentru el o mulțime și legiuirile sale;

străine i s-au socotit altarele cele îndrăgite,

¹³ căci de vor aduce jertfă și vor mânca din cărnuri,

8,11 Înmulțirea altarelor pomenită aici apare și în v. 10,1. ♦ „[prilej] de păcat”: TM are „pentru a păcătui”, o formulă abreviată, pe care editorii BA propun (p. 124) să o înțelegem astfel: „altarele menite pentru a spăla păcatele au devenit, din cauza sacrificiilor idolatre, prilej de păcat”. Traducătorul LXX nu a urmat o asemenea interpretare, făcând din altarele de jertfă un păcat *tout court*. ♦ „altarele îndrăgite”: TM are „altarele pentru a păcătui”; diferența se datorează, probabil, intenției traducătorului LXX de a evita o tautologie, drept pentru care a preluat o expresie din v. 8,13, potrivit însă și în contextul de față.

8,12 „Voi înscrie”: probabil o aluzie la Lege, așa cum sugerează imperfectul ebraic *'ekhihōbh*, ce se referă probabil la trecut, și anume la dăruirea Legii. ♦ „o mulțime și legiuirile sale”: TM are în textul scris „zece mii din legile Mele”, pentru care masoreții au propus corectura „grămezile legilor mele”. Traducătorul LXX citea un text similar cu cel consonantic al TM, deși a separat altfel cuvintele. Textul grec rezultat e destul de obscur și a dat naștere la felurite interpretări. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 45): „Mulțimea aceasta a altarelor și legiuirile lor cele noi, pe care le-au scornit ca să se închine la idoli, le voi aduce ca o învinuire împotriva lor la judecată”. Theodore (PG vol. 81, col. 1596): „Voi face o înșiruire în scris a mulțimii altarelor lor și a legiuirilor celor noi, după care și-au desfășurat ceremoniile religioase, drept osândă pentru necredința lor” (la fel, Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 177). Ieronim, în traducerea pe care o dă LXX, separă altfel cuvintele și traduce: „Să-i scriu o mulțime? Altarele lui iubite și legiuite au fost socotite străine”, deși în comentariul său insistă asupra faptului că unul singur e altarul legiuit, al lui Hristos (*In Os.* 2.8,250). ♦ „altarele cele îndrăgite”: în TM, cu aceste cuvinte începe v. 8,13. Expresia ebraică *zibhēy habhābhay* este anevoie de interpretat (NAU: „ofrande sacrificiale”, JPS: „sacrificii cu ajutorul focului”, TNK: „când ei îți aduc jertfele”, NJB: „ei aduc jertfe”), lucru dovedit și de soluțiile diferite ale celorlalți traducători antici: „jertfe adu, adu, jertfesc” (Aquila), „jertfe peste jertfe” (Symmachos), „au jertfit jertfele celor aduse” (Theodotion), în vreme ce Targumul are aici „ei aduc jertfe luate cu sila”. Soluția traducătorului LXX a fost alta: primul cuvânt l-a tradus cu „altar” în loc de „jertfă”, probabil cu gândul la versetul precedent, iar în al doilea a citit o formă a răd. *-H-B* „a iubi” (la fel cum a făcut și traducătorul Prov. 31,15).

8,13 „căci de”: adaos al traducătorului LXX pentru a lega acest verset de precedentul. ♦ „vor aduce jertfă”: o dublă traducere pentru expresia ebraică dificilă discutată la v. 8,12. ♦ „s-au întors”: TM are „se vor întoarce”; la fel ca în vv. 9,3 și 11,5, șederea în Egipt e

Domnul nu le va primi.

Acum Își va duce aminte de strâmbătățile lor
și se va răzbuna pe păcatele lor.

Ei înșși s-au întors către Egipt

și printre asirieni vor mânca necurătenii.

¹⁴ L-a uitat Israel pe Făcătorul său

și au înălțat temple,

iar Iuda a înmulțit cetățile întărite.

Și voi trimite foc peste cetățile lui

și le va mistui temeliile!

9¹ Nu te bucura, Israele,

nici nu te veseli ca popoarele!

Căci te-ai desfrânat abătându-te de la Dumnezeuul tău,

ai îndrăgit darurile pe toate ariile cu grâne.

văzută ca un eveniment viitor în TM, în vreme ce în LXX ea aparține trecutului, probabil ca urmare a unei opțiuni conștiente a traducătorului (vv. CTAT 3, p. CCXXIV și S. Pisano, „Egypt”). D. Barthélemy observă că v. 8,13 trimite la v. 7,16 („S-au întors către nimicuri... în țara Egiptului”), ambele versete trimițând, probabil, la aceleași inițiative diplomatice nereușite (vezi 4Rg. 17,4). ♦ „și printre asirieni vor mânca necurătenii”: această expresie lipsește din TM, unde apare numai în v. 9,3. Asocierea Egiptului cu Asiria e constantă în Cartea lui Osea (vezi vv. 7,11; 9,3; 11,5.11; 12,2).

8,14 „temple”: gr. *τέμενος*, folosit aici cu sensul de „sanctuar păgân”, însemna inițial „spațiu rezervat divinității sau conducătorului”. În Iez. 6,4.6 el traduce ebr. *hammān* „sanctuar ilicit”. În Targum citim: „palate pentru zeii cei mincinoși”. ♦ Al doilea emistih conține expresia „voi trimite foc...” tipică pentru Cartea lui Amos (vezi v. 1,10.12). ♦ „temeliile”: TM are „palatele”. Traducătorii LXX nu par să fi cunoscut sensul exact al ebr. *'armōn* „cetățuie, castel, palat” – cf. E. Tov, „The Septuagint”, în M.J. Mulder (ed.), *Mikra*, Van Gorcum, Fortress Press, Assen/Maastricht, Philadelphia, 1988, p. 170.

9,1-7a Sărbătorile lui Israel preschimbate în prilej de jale.

9,1 „nu te veseli”: traducere bazată pe o vocalizare (*'al gīl*) diferită de cea a TM (*'el gīl* „spre veselie”), dar identică cu cea din Targum. ♦ „ca popoarele” (gr. *λαοί*): deși în LXX termenul grec e, în general, rezervat pentru a denumi „poporul ales”, ne-evreii fiind numiți de obicei *ēθnā* „neamuri”, în Cartea lui Osea această diferențiere cunoaște excepții (vezi și vv. 7,8; 10,10). ♦ „darurile”: TM are „plata unei curve”, termen mult mai precis decât cel din greacă, pe care traducătorul LXX l-a „îmblânzit” în traducere. Aici „curvia” e folosită ca un simplu sinonim al „apostaziei”. Pentru Părinți, darurile pomenite aici sunt ofrandele aduse zeilor (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 47) sau binecuvântările cerute lui Baal și vișeilor de aur (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 183).

² Aria și teascul nu i-au cunoscut
și vinul i-a mințit.

³ N-au locuit în țara Domnului:
Efraim [s-a dus să] locuiască în Egipt
și printre asirieni vor mânca necurătenii.

⁴ Nu l-au turnat Domnului libație de vin
și nu l-au fost pe plac.

Jertfele lor [le sunt] ca o pâine de jale,
toți câți le vor mânca se vor pângări,
fiindcă pâinile lor, pentru sufletele lor,
nu vor intra în casa Domnului.

9,2 În vreme ce în TM vv. 9,2-4 prevestesc nenorocirile ce se vor abate asupra lui Israel ca urmare a păcatului lepădării de Dumnezeu pomenit în v. 9,1 ca un eveniment viitor, traducerea LXX folosește forme verbale ale trecutului, ca și cum pedeapsa lui Dumnezeu s-ar fi abătut deja asupra poporului, ceea ce l-a făcut pe Ieronim (*In Os.* 2.9,20-23) să se gândească la un eveniment concret precum foametea din vremea profetului Ilie (vezi 3Rg. 17). Theodor al Mopsuestiei socotește că formele de trecut se referă, de fapt, la viitor, conform unei „schimbări a timpurilor” specifice limbajului profețiilor biblice (*Com.*, p. 47). ♦ „nu i-au cunoscut”, *litt.* „nu i-a cunoscut”, în vreme ce TM are „nu-i vor hrăni”; diferența se datorează confundării a două consoane în originalul ebraic. Sensul însă e același: aria de treierat e goală și teascul de vin sec. ♦ „vinul i-a mințit”, *i.e.* le-a înșelat așteptările, le-a lipsit atunci când aveau mai mare nevoie de el. Înțeles și mai limpede în TM, unde nu este vorba de vin, ci de „must” (*tirōš*); de asemenea, în TM, verbul *kahāš* „a fi înșelător, a se împuțina” se folosește într-o expresie idiomatică firească limbii ebraice, spre deosebire de greacă, unde *ψεύδομαι* („a minți”), cu același înțeles, nu se întâlnește decât în limbajul LXX (vezi, de pildă, în Av. 3,17).

9,3 „N-au locuit”: TM are „nu vor locui”; versiunea LXX a apărut dintr-o vocalizare diferită a textului consonantic al originalului. ♦ „[s-a dus să] locuiască”: TM are „și se va întoarce” (vezi nota la 8,13). În TM se repetă prevestirea din v. 8,13b: Efraim se va întoarce în Egipt; corespondența aceasta formală și ideatică s-a pierdut în traducerea greacă, lucru ciudat, pentru că în LXX ambele versete se termină cu aceleași cuvinte („și printre asirieni vor mânca necurătenii”), fără corespondență în TM. Pentru Theodoret, e vorba de o expresie metaforică: israeliții au locuit în țara lor imitând felul de viață al egiptenilor (PG vol. 81, col. 1597).

9,4 „și nu l-au fost pe plac. Jertfele lor...”: în TM, fraza este împărțită altfel: „și jertfele lor nu-l vor fi pe plac” (vezi M. Mulzer, „Satzgrenzen”, p. 45). ♦ „o pâine de jale”: hrana mâncată în vremea doliului era socotită necurăță din punct de vedere ritual (vezi Ier. 16,7; Deut. 26,14; Tob. 2,5). ♦ „pentru sufletele lor”: traducere cuvânt cu cuvânt a unei expresii ebraice care înseamnă „pentru ei înșiși”. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 48) explică: „adică ofrandele lor vor fi numai ale lor, căci Dumnezeu nu le va mai primi”.

⁵ Ce veți face în ziua adunării
și în ziua sărbătorii Domnului?

⁶ De aceea, iată, vor ieși din nenorocirea Egiptului
și-i va primi Memfis
și-i va îngropa Machmas.
Argintul lor îl va moșteni pieirea,
spini în corturile lor!

⁷ Au venit zilele răzbnării,

9,5 „ziua adunării”: vezi *supra*, nota la v. 2,13.

9,6 „De aceea, iată”: TM are numai „de aceea”, schimbarea fiind cerută de timpurile verbale folosite în cele două texte, perfect în TM, cu trimitere la un eveniment început deja, prezent în LXX, ca despre un fapt ce stă să se petreacă. ♦ „nenorocirea”: TM are „pustiirea” (*šōdh*); pentru motive care ne scapă, traducătorul Celor Doisprezece tălmăcește aproape constant cuvintele din răd. *š-D-D* „a pustii” cu cuvinte grecești asociate ideii de „suferință, nenorocire” (vezi *supra*, nota la v. 7,13). ♦ „din nenorocirea Egiptului și...”: TM are o altă structură a frazei: „Egiptul îi va aduna, Memfisul îi va îngropa”. ♦ „Memfis”: orașul egiptean numit *Mōph* în TM (sau *Nōph* în alte locuri: Is. 19,13; Ier. 2,16; 44,1 [TM]; 46,14.19 [TM]; Ier. 30,13.16) apare peste tot în LXX cu numele elenizat Memfis (Μέμφις). ♦ „Machmas” (ebr. *Mikmas*): numele unei localități de pe teritoriul lui Benjamin (vezi 1Rg. 14,5.31 etc.), apărut aici în urma unei segmentări defectuoase a textului ebraic original; în TM citim „lucru dorit, de preț” (*maḥmādh*) într-un cu totul alt context („și argintul lor cel mai de preț îl va moșteni urzica”), neîndoind că o variantă mai bună, de vreme ce, a observat Ieronim (*In Os.* 2.9,107), Machmas nu se poate afla în Egipt, cum dă de înțeles textul LXX și cum crede Chiril, arhiepiscop în Alexandria Egiptului (*Com.*, p. 186). ♦ „pieirea”: traducere în funcție de context a unui termen ebraic dificil (*qimmōš* „urzici”), fără îndoială necunoscut traducătorului LXX (vezi J. Joosten, „Exegesis”, p. 72).

9,7 „răsplătirii tale”: TM are doar „răsplătirii”. ♦ „va da de rău”: TM are „va cunoaște” (*yēdh ‘ū*); traducătorul LXX a citit aici o formă a răd. *R-‘-‘*, confundând două litere ebraice asemănătoare (*reš* și *daleth*).

9,7b-9 *Nebunia poporului și nebunia profetului.*

9,7b Ediția BA împarte altfel în unități semantice paragraful de față („Israel va da de rău! Precum profetul...”). Atât în ed. Rahlfs, cât și în ed. Ziegler, cele două emistihuri ale v. 9,7 fac parte din aceeași frază. ♦ „ca și profetul care și-a ieșit din minți, om stăpânit de un duh”: diferențe importante între textul LXX și TM („profetul e nebun, omul cel inspirat a luat-o razna”). Deosebirea dintre cele două texte e greu de explicat, însă pare limpede că traducătorul LXX a ținut să pună în lumină legătura dintre nebunia profetului și cea a israeliților, creând astfel un nou context, foarte coerent de altminteri. Această coerență, care nu i-a scăpat lui Theodoret (PG vol. 81, col. 1600: „vei fi asemenea unui profet mincinos, agitat de duhul ce sălășluiește într-însul”), a dispărut din ed. Rahlfs și Ziegler, unde punctuația folosită izolează partea a doua a frazei. ♦ „stăpânit

au venit zilele răsplătirii tale
și Israel va da de rău
ca și profetul care și-a ieșit din minți,
om stăpânit de un duh;
de mulțimea strâmbătăților tale și s-a înmulțit nebulnia.

⁸ Veghetorul lui Efraim este cu Dumnezeu: un profet,
un laț strâmb în toate căile lui;
nebulnie au așezat în casa Domnului.

⁹ S-au pângărit
precum în zilele dealului;

de un duh" (πνευματόφορος): termen folosit și în Sof. 3,4 cu aceeași conotație peiorativă și neatestat în greacă înainte de traducerea LXX. În greacă, compuşii în -φόρος (accentuat astfel) au sens activ („aducător de...”, „purător de...”), însă în contextul de față pare preferabilă interpretarea pasivă („purat de...”; cf. și Ier. 2,24), ceea ce ar impune, potrivit părerii editorilor BA, schimbarea accentuării termenului în edițiile LXX (πνευματόφορος). ♦ „nebulnia”: TM are „dușmănia”.

9,8 „Veghetorul”, *litt.* „pândarul” (σκοπός). Deoarece numele Efraim nu se declină în greacă, începutul versetului de față poate fi tradus și „Efraim stă de veghe cu Dumnezeu”, cum pare să fi gândit și Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 49), care tâlmăcește cuvintele de față ca pe un reproș făcut de Domnul lui Israel: „Ar fi trebuit să fii paznic al binelui pentru ceilalți și, împreună cu Dumnezeu, să-i înveți pe ceilalți ce se cade!”. ♦ „cu Dumnezeu”: TM are „cu Dumnezeul meu” (aceeași omisiune a pronumelui posesiv și în vv. 8,2; 9,17; Ioel 1,13). Pentru Chiril al Alexandriei, aici nu este vorba de Dumnezeul lui Israel, ci de orice zeu închipuit care-și are (pseudo)profeții săi; ei l-au dus pe Israel în ispită păcatului (*Com.*, p. 190). ♦ „strâmb”: TM are aici „de pasărar” (ῥαῖς), termen probabil neînțeles de traducătorul LXX, care l-a interpretat ca pe o formă a răd. ‘Q-Ṣ „a fi strâmb”. ♦ „au așezat”, *litt.* „au înfipt”: TM are „au adâncit”, verb cu care în TM începe v. 9,9.

9,9 „dealului”: TM are *Gibh’ah*, numele unor cetăți din Iuda și din Beniamin tradus ca substantiv comun, ca de multe alte ori în Cartea Celor Doisprezece, probabil de către un traducător neversat în geografia Iudeei. În TM, numele trimite la evenimentele povestite în Jud. 19–20, exemplu clasic de impietate pedepsită strașnic, în vreme ce în LXX această trimitere nu mai există. Părinții au identificat „zilele dealului” cu vremurile închinării la vițelul de aur după ieșirea din Egipt (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 50) sau drept o referire generală la practicile idolatre, al căror simbol sunt sacrificiile aduse pe înălțimi (astfel Theodoret, PG vol. 81, col. 1601). Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 194) și Ieronim (*In Os.* 2,9,186) trimit la episodul violului colectiv din Gabaa (Jud. 19–20, la care trimite și TM), socotind „zilele dealului” un sinonim pentru păcate precum neomenia față de străini și desfrânarea (Chiril), ori alegerea unui rege fără voia lui Dumnezeu (Ieronim amintește aici alegerea lui Saul din Gibeah, *In Os.* 2,9,196).

[Domnul] Își va aduce aminte de strâmbătatea lor,
Se va răzbuna pe păcatele lor.

¹⁰ Ca pe un ciorchine de struguri în deșert
l-am găsit pe Israel
și ca pe un pândar timpuriu într-un smochin
i-am văzut pe părinții lor.
Ei au intrat la Beelphegor
și s-au înstrăinat spre rușine
și cei iubiți au ajuns ca și cei spurcați.
¹¹ Efraim ca o pasăre și-a luat zborul.

Pricinile lor de fală [se trag] din nașteri și din durerile nașterii și din zămisliri.

¹² Căci, și de-și vor crește copiii,

9,10 „l-am găsit”: o imagine similară în Deut. 32,10 TM, nepăstrată însă în LXX. În versetul de față, deșertul este parte a unei metafore care trimite la imaginea unei plăceri neașteptate (vezi G. Eidevall, *Grapes in the Desert*, pp. 149–151). Pentru Theodoret (PG vol. 81, col. 1601), „strugurele” este Avraam cel plin de virtuți, într-o vreme când trăia înconjurat de oameni nelegiuți, ca într-un pustiu. ♦ „pândar timpuriu”: gr. σκοπός („pândar”) e folosit aici cu sensul de „fruct care se coace mai întâi”. Sensul cuvântului (vezi și Na. 3,12), pe care caută să-l sugereze traducerea de față, nu e atestat în greacă în afara LXX. ♦ „părinții lor”: TM are „părinții voștri”. ♦ „Ei au intrat la Beelphegor”: aluzie la episodul curviei cu fetele lui Moab, care i-au ispitit pe israeliți să se închine la idoli (vezi Num. 25,1–3). ♦ „s-au înstrăinat”: TM are *yinnāz’rū* „s-au închinat” (*i.e.* „s-au dedat [rușinii]”), formă pe care traducătorul LXX a echivalat-o apropiind-o de ebr. *zār* „străin” (la fel ca în Iez. 14,7). ♦ „spre rușine”: TM are aici „către Rușinea”, numele substituit al zeității Baal (vezi nota la v. 2,10). ♦ „cei iubiți... cei spurcați”: lecțiunea ediției Rahlfs. Ziegler, preluat de BA, are „cei spurcați... cei iubiți”, mai aproape de TM, unde citim „au ajuns spurcați precum iubirea lor”. În contextul episodului din Num. 25,1–3, versiunea LXX tradusă aici spune că israeliții („cei iubiți” de Dumnezeu) au ajuns la fel cu moabiții („cei spurcați”).

9,11 „Efraim ca o pasăre și-a luat zborul”: TM are „Efraim, ca o pasăre slava lui și-a luat zborul”. Ieronim (*In Os.* 2,9,309–313) și Theodoret (PG vol. 81, col. 1601) au văzut aici o aluzie la exilul israeliților, în vreme ce Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 51) a preferat o altă explicație: „ca o pasăre au zburat [israeliții] departe de voia Mea”. ♦ „Pricinile lor de fală” (αἱ δόξαι): TM are „slava”. Toate interpretările patristice consideră că e vorba de mândria provocată de mulțimea copiilor născuți în Israel. ♦ „durerile nașterii”: am explicat în traducere sensul din LXX, așa cum au făcut, de altminteri, și comentariile patristice (vezi, de pildă, Theodor al Mopsuestiei, *ibidem*: „din zămisliri, din durerile nașterii și din naștere vine pe lume copilul”). TM are aici, metonimic, „pântece”.

9,12 „vor fi lipsiți de ei [de copii]”: în TM amenințarea e directă: „Eu îi voi lipsi de copii”. E foarte probabil, așa cum socotesc editorii BA (p. 131), ca traducătorul LXX să

vor fi lipsiți de ei prin mână omenească!

De aceea este și vai de ei!

Carnea Mea [e] dintre ei.

¹³ Efraim, după cum am văzut [Eu], pentru vânatoare și-a așezat copiii,

Efraim, ca să-și scoată pentru străpungere copiii.

¹⁴ Dă-le, Doamne!

Ce le vei da?

Dă-le pânțele sterp

și sâni secați!

¹⁵ Toate răutățile lor [sunt] în Galgal,

fi preferat „pasivul divin” din scrupul teologic, pentru a evita imaginea brutală a unui Dumnezeu ucigător de prunci. ♦ „mână omenească”: am tradus astfel o expresie cu sens neclar în greacă, ἐξ ἀνθρώπων, *litt.* „din oameni”. Theodoret (PG vol. 81, col. 1601) crede că invadatorii îi vor uide pe copiii israeliților; Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 51) trimite în general la „război”; iar Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 198) – la „sabia babiloniană”. Numai Ieronim (*In Os.* 2.9,287) înțelege altfel textul LXX, traducându-l „vor fi fără copii printre oameni”. ♦ „Carnea Mea [e] dintre ei”: TM are „când mă depărtez de ei”, deosebirea datorându-se unor vocalizări diferite ale textului ebraic. Nu e limpede ce va fi înțeles traducătorul LXX când a produs o expresie atât de ciudată în greacă. Unii Părinți însă (Theodoret, PG vol. 81, col. 1604), au dat o interpretare hristologică pasajului, văzând aici o referire la Hristos care, după trup, se trage din poporul lui Israel. Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 198) pune aceste cuvinte în gura profetului („dintre ei trebuie înțeles ca *departe de ei*”), care ar fi căutat astfel să se distanțeze de conaționalii săi și să scape astfel de pedeapsa divină. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 51) a atribuit aceleași cuvinte Domnului, văzându-le ca pe o afirmare a identității dintre Dumnezeu și poporul Său („carne din carnea Mea”) în vremea de dinaintea păcatului. În fine, Ieronim (*In Os.* 2.9,348-52) vede în formula „carnea Mea dintre ei” o prefigurare a imaginii Bisericii, al cărei cap este Hristos și ale cărei mădulare sunt credincioșii.

9,13 „și-a așezat”, *litt.* „și-au așezat” – acord după sens. ♦ „pentru vânatoare și-a așezat copiii”: TM are „seamănă cu Tyrul așezat într-o pajiște”. Pentru deosebirile de traducere, vezi J.K. Kuan, „Hosea 9.13 and Josephus, *Antiquities* IX, 277-287”, *PEQ* 123, 1991, pp. 103-108. Versiunea LXX, deși aparent greu de înțeles, sporește coerența textului, insistând asupra imaginii copiilor jertfiți pentru păcatele părinților. ♦ „ca să-și scoată”: TM are „își va scoate”. ♦ „pentru străpungere”: TM are „pentru ucigaș” (aceeași traducere în lez. 21,11 și Sof. 1,10). Pentru Ieronim (*In Os.* 2.9,356), aici ar fi vorba despre eretici; ei își scot copiii din Biserică dându-i pradă diavolilor ucigași, care-i străpung cu săgețile lor înfocate.

9,14 „sterp”, *litt.* „care nu naște”.

9,15 „Galgal”: vv. 4,15 și 12,12. ♦ „năravurilor lor”: v. 4,9. ♦ „din casa Mea”: „casa” Domnului este aici Țara Sfântă (vezi și v. 9,17); imaginea e aceea a unui soț care-și

căci acolo i-am urât.

Din pricina răutății năravurilor lor

îi voi azvârli afară din casa Mea

și nu-i voi mai iubi.

Toți conducătorii lor sunt nesupuși.

¹⁶ A dat de necaz Efraim,

rădăcinile i s-au uscat,

rod nu va mai da nicicând.

Căci și de vor mai naște,

voi uide [roadele] dorințelor pântecelui lor.

¹⁷ Îi va alunga Dumnezeu,

căci nu l-au dat ascultare

și vor fi pribegi printre neamuri.

10¹ Vie cu mlădițe frumoase este Israel,

rodul său îmbelșugat;

pe potruva mulțimii roadelor sale

și-a înmulțit altarele,

pe potruva bunătăților pământului său

a înălțat stâlpi.

² Și-au împărțit inimile,

alungă de acasă nevasta infidelă. ♦ „nu-i voi mai iubi”, *litt.* „nu voi mai adăuga să-i iubesc” – semitism.

9,16 „A dat de necaz Efraim, rădăcinile i s-au uscat”: TM are „Efraim a fost lovit, rădăcina lor s-a uscat”; „rădăcina” se referă aici la copii, vlăstarele lui Israel.

9,17 „Dumnezeu”: TM are „Dumnezeul meu”.

10,1-15 *Închinarea la idoli și regii nu i-au fost de nici un folos lui Israel.*

10,1 Imaginea viei este deseori aplicată poporului Israel: e.g. Is. 5; Ps. 79; Ier. 2,21; Mt. 20. ♦ „cu mlădițe frumoase” (εὐκλεματοῦσα): un *hapax* neatestat în greacă decât târziu, în epoca romană; traducătorul pare să-l fi ales pentru a echivala, în funcție de context, un cuvânt ebraic dificil, *bōqeq* „luxuriant”. ♦ „rodul său îmbelșugat”: TM are „și va da rod pentru el”; am urmat în traducere ed. Rahlfs și majoritatea manuscriselor; ed. Ziegler are „rod îmbelșugat pentru ea”. ♦ „bunătăților pământului său”: TM are „pământul său înflorea”, deosebire datorată vocalizării diferite a originalului ebraic (în loc de *tōbh, tūbh*). ♦ „a înălțat”: TM are „ei au înfrumusețat”.

10,2 „Și-au împărțit inimile”: TM are „inima lor e alunecoasă”; traducerea reflectă confuzia între două rădăcini ebraice omonime, *H-L-Q* (1) „a împărți” și *H-L-Q* (2) „a fi alunecos”. Pluralul din ed. Rahlfs este atestat de majoritatea manuscriselor; în ed. Ziegler

[iar] acum vor fi nimiciți;
El însuși le va surpa altarele,
stâlpii lor vor fi nenorociți.

³ Căci acum vor spune:

„N-avem rege,
fiindcă nu ne-am temut de Domnul;
iar regele, la ce ne-ar folosi?”.

⁴ Rostind vorbe, născociri înșelătoare,
va încheia legământ;

judecata va răsări precum iarba

într-o țarină stearpă.

⁵ Pe lângă vițelul casei lui On

verbul se găsește la singular. Theodor al Mopsuestiei, urmat de Theodore, s-a gândit aici la dezbinările apărute în rândul poporului din cauza închinării la idoli diferiți (*Com.*, p. 53). ♦ „vor fi nimiciți”: TM are „vor fi vinovați”; traducătorul LXX va fi citit în loc de *ye ʿšāmū* o formă a verbului *ṣ-m-m* „a nimici”.

10,3 Rhetorica din acest verset (israeliții se plâng mai întâi că nu au rege, apoi, chiar dacă ar avea unul, tot nu le-ar fi de vreun folos) este specifică profetiei lui Osea (vezi *supra*, vv. 8,7 și 9,11-12 TM). Profetul consideră că și această recunoaștere a vinovăției este superficială (*cf. infra*).

10,4 „Rostind... va încheia legământ”: în TM, această expresie, la plural, e o judecată asupra israeliților, în vreme ce în traducerea LXX subiectul ei a devenit regele, ale cărui inițiative diplomatice nu-i vor fi de nici un folos poporului. ♦ „născociri”, *litt.* „pretexte”: TM are „jurăminte” (*ʾālōth*), confundat de traducător cu termenul aramaic *ʾillōth* „pretexte” (vezi C. Spicq, *Lexique*, pp. 1340-1342). ♦ „iarba”: TM are „o plantă înveninată”, diferența datorându-se probabil confundării unei consoane (*daleth* – *reš*). ♦ „o țarină stearpă”: TM are „brazdele câmpului”, cu un termen agricol ebraic (*telem* „brazdă”) necunoscut, poate, traducătorului LXX (vezi și v. 12,12). ♦ În TM, imaginile din text se referă, probabil, la justiția omenească pervertită de conducătorii lui Israel, în vreme ce versiunea LXX trimite la judecata și pedeapsa divină ce se vor împlini în curând. Theodor (PG vol. 81, col. 1605) lămurește astfel: tot așa de ușor precum cresc buruienile în câmpul lăsat pârloagă, pedeapsa lui Dumnezeu se va abate asupra israeliților.

10,5 „Pe lângă vițelul”: TM are „pentru junincile”, trecerea de la plural la singular fiind influențată de textul din vv. 8,5,6 și de amintirea închinării la vițelul de aur (Ex. 32,2 *sq.*). ♦ „casei lui On”: un singur manuscris grec adaugă aici „a Soarelui”, ceea ce trimite la identificarea eronată, în tradiția greacă, a orașului On cu Heliopolisul egiptean (vezi *supra*, v. 4,15). ♦ „vor locui”: TM are „se vor teme”: confuzie între două verbe omonime în ebraică: *G-W-R* (1) „a locui” și (2) „a se teme” (vezi E. Bons, *Psalm 31*, pp. 97-99). ♦ „Și, după cum l-au amărât”: TM are „și preoții”; traducerea a apărut prin analiza ebraică *kēmarāyw* „preoții lui (idolatrii)” drept un derivat al răd. *M-R-R* „a fi amar” precedat

vor locui locuitorii Samariei,
căci a jelit poporul său pentru el.

Și, după cum l-au amărât, se vor bucura de slava lui,
căci [ea] a fost mutată de la el.

⁶ Și pe el l-au dus legat la asirieni
ca dar pentru regele Iarim.

Îl va primi în dar pe Efraim
și se va rușina Israel de ce a pus la cale.

⁷ Samaria și-a lepădat regele
ca pe un vreasc pe fața apei.

⁸ Și vor fi înlăturate altarele din On,
păcatele lui Israel.

Spini și mărăcini vor crește
pe altarele lor.

Și vor zice munților: „Acoperiți-ne!”
și dealurilor: „Cădeți peste noi!”.

de prepoziția *kē*. ♦ „se vor bucura”: în TM, probabil, „vor tremura” (JPS) sau „vor plânge” (NAU).

10,6 „legat”, *litt.* „după ce l-au legat”, adaos al LXX. În context e vorba, probabil, de idolul-vițel dus în robie în Asiria. ♦ „dar”: gr. ξένιον, *litt.* „dar ca semn de prietenie, de ospetie”, însă folosit în 2Rg. 8,2,6 cu sensul de „tribut”. Obiceiul de a transporta simbolurile religioase ale popoarelor învinse în sanctuarele învingătorilor este atestat și arheologic – vezi chivotul legământului luat de filistenii (1Rg. 4,11). ♦ „Iarim”: vezi *supra*, v. 5,13. ♦ „Îl va primi în dar pe Efraim”: TM are „Efraim va fi dat de rușine”; traducătorul LXX a analizat *hapax*-ul ebraic *bošnāh* cu sens incert („rușine”?) ca un compus format din prep. *bē* și un substantiv pe care l-a interpretat după context. Ieronim (*In Os.* 3.10,160) a tradus textul grec al LXX astfel: „au dus daruri pentru regele Iarib în casă”, confundând, la rândul-i, gr. δόμα „dar” cu δόμα „acoperiș, casă”.

10,7 „și-a lepădat”: TM are *nidhmeh*, „[Samaria] a fost ruinată”; varianta LXX a apărut ca urmare a confundării unor consoane, ceea ce l-a făcut pe traducător să citească în locul verbului *dhāmāh* „a ruina, nimici” o formă a răd. aramaice *R-M-H* „a arunca”. ♦ „vreasc”: TM are *qeteph*, cuvânt rar ce poate însemna fie „mânie”, fie, mai curând, „spumă”, așa cum l-au interpretat ceilalți traducători antici (Aquila, Vulg.; vezi și H. Cohen, „Foam” in Hosea 10:7, *JANES* 2, 1969, pp. 25-29). Traducătorul LXX a tradus aici din nou contextual.

10,8 „altarele”: atât gr. βωμοί, cât și ebr. *bāmōth* denumesc locuri de cult nelegiuite. ♦ „Și vor zice munților”: după ce-și vor fi pierdut idolii, regele și locurile de cult, israeliții vor da astfel glas disperării lor fără leac; versetul de față e citat în Lc. 23,30 și Fp. 6,16.

⁹ De când [sunt] dealurile a păcătuit Israel,
acolo au stat!

Oare nu pe deal îi va ajunge războiul
împotriva copiilor strâmbătății?

¹⁰ A venit să-i învețe minte
și se vor aduna împotriva lor popoare,
când îi va învăța minte pentru cele două strâmbătăți ale lor.

¹¹ Efraim [este] o junincă învățată să iubească sfada,

10,9 „De când dealurile”: e vorba fie de o expresie proverbială („de când e lumea lume”), așa cum am tradus aici, fie, după cum propun editorii BA, de un vocativ („o, voi, dealuri!”), ca în Mich. 6,2, profetul luând elementele naturii drept martore. Theodoret parafrazează altfel (PG vol. 81, col. 1608): „de când au prins drag să suie pe dealuri și la altarele de pe ele, de atunci s-au lepădat de slujirea Mea”. ♦ „a păcătuit Israel”: TM are „tu ai păcătuit, Israele!”. În Cartea lui Osea, traducătorul are tendința să „cumintească” trecerile bruște de la persoana a III-a la persoana a II-a, caracteristice în TM. ♦ „acolo au stat!”: pentru Ieronim, aceste cuvinte înseamnă că israeliții au stăruit în păcatul lor (*In Os.* 3.10,290), în vreme ce Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 56) le interpretează ca pe o asigurare că acolo se va pune capăt închinării la idoli. ♦ „pe deal”: la fel ca în v. 9,9, aici și la începutul versetului ebr. *Gibhā'āh*, nume de oraș (Gabaa în LXX), probabil nerecunoscut ca atare, e tradus ca un substantiv comun, „deal”, din textul grec pierzându-se astfel trimiterea la cele relatate în Jud. 19–20. ♦ Nu e deloc limpede, în LXX, unde trebuie pus hotarul între vv. 9,9 și 9,10; în afara variantei propuse există și o altă traducere posibilă: „Oare nu-i va ajunge pe deal? Războiul împotriva copiilor strâmbătății a venit ca să-i învețe minte”.

10,10 „A venit”: TM are „după placul Meu” (*bē'awwāthī*), în care traducătorul LXX va fi citit o formă a verbului *bō'* „a veni”. ♦ „să-i învețe minte”, *lit.* „pentru a educa”: TM are „și Eu îi voi pedepsi” (v. 5,2). ♦ „când îi va învăța minte”: TM are „când vor fi legați”, confuzie între rădăcinile „-S-R „a lega” și Y-S-R „a educa, a pedepsi”. ♦ „strâmbătăți”: TM are „brazde”, un text neclar; vezi discuția *ad loc.* în CTAT 3, pp. 578–581; traduceri moderne șovăie între „când vor fi înjugați în două ochiuri ale jugului” (JPS), „înjugându-i pentru două brazde” (TNK), „legați pentru dubla lor vinovăție” (NAU) ori „îndoita fărâdelege” (NJB). Textul ebraic scris are aici *‘ēnōthām* „ochii lor”, dar indicația de lectură (*qere*) *‘ōnōthām* „brazdele lor”, în vreme ce traducătorul LXX pare să fi citit *‘awōnōthām* „vinovățiile lor”, deși nu reiese care sunt cele două nedreptăți pomenite în textul grec. Theodoret, urmându-l pe Theodor al Mopsuestiei, crede că e vorba de un dublu păcat: israeliții L-au părăsit pe Domnul și s-au închinat altor dumnezei (PG vol. 81, col. 1608). Ieronim (*In Os.* 3.10,297–303) s-a gândit la închinarea la idolul lui Micha (Jud. 17–18) și la junincile lui Ieroboam, dar această din urmă interpretare e puțin probabilă pentru LXX. Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 215) identifică cele două păcate cu ajutorul unui citat din Ier. 2,12.

10,11 În vv. 10,11–13, TM conține o seamă de imagini metaforice inspirate din muncile câmpului; în LXX, unele sunt traduse ca atare, dar adesea ele dispar din text, probabil

dar Eu voi veni unde-i e mai frumos grumazul;

îl voi încăleca pe Efraim

și-l voi trece sub tăcere pe Iuda;

iar Iacob îl va birui.

¹² Semănați pentru voi spre dreptate,

din cauză că traducătorul provenea din mediul urban și nu cunoștea prea bine amănuntele unui asemenea limbaj rural sau, poate, fiindcă s-a străduit să-l modifice, făcându-l mai pe înțelesul publicului urban. E greu de spus dacă avem de a face cu o strategie de traducere coerentă ori cu acumularea unor exemple izolate, care se pot explica foarte bine separat. Comentatorii antici au recunoscut dificultatea textului LXX: „Locul de față, ba chiar tot ce urmează după capitolul acesta, e învăluit în păclă deasă. De aceea și noi, care încercăm a lămuri, și cititorul înțelept câtăm să fim cu luare aminte, ca să putem descoperi, dacă nu adevărul (lucru din cale afară de anevoios), măcar ipoteza cea mai plauzibilă” (Ieronim, *In Os.* 3.10,334–36). ♦ „o junincă”: gr. δάμαλις se referă întotdeauna la poporul ales (v. 4,16), în vreme ce corespondentul său masculin μόσχος „vițel” e folosit pentru a numi idolii la care s-au închinat israeliții (vv. 10,5; 8,5.6). ♦ „sfada”: TM are „să calce-n picioare [grânele]” (*i.e.* „să triere”); traducătorul LXX s-a străduit aici să decodeze metafora agricolă din original (vezi și Av. 3,12; J. Joosten, „Exegesis”, p. 79). ♦ „voi veni unde-i e mai frumos grumazul”: comentatorii patristici (Theodoret, PG vol. 81, col. 1608; Ieronim, *In Os.* 3.10,348) au interpretat textul în sensul că Domnul va îmblânzi juninca năvălășă (adică pe Israel). ♦ „îl voi încăleca pe Efraim”, *lit.* „voi pune [pe cineva] să-l încălece...”, dar se poate înțelege și „îl voi pune pe Efraim să încălece”; traducerea de față urmează talmăcirea Părinților (Theodor al Mopsuestiei, *ibidem*; Theodoret, *ibidem*), care parafrazează: „îl voi încăleca pe Efraim, după ce îl voi fi îmblânzit”. ♦ „îl voi trece sub tăcere”: TM are „el va ara” – confuzie între două rădăcini omonime H-R-Š (1) „a ara” și (2) „a tăcea”, la fel și în Am. 6,12. Nu e lesne de înțeles ce înseamnă exact amenințarea din textul LXX; Theodor al Mopsuestiei crede că Domnul Își amenință poporul că nu-i va veni în ajutor la vreme de restriște (cu trimitere la Ps. 27,1). ♦ „îl va birui”: TM are „a grăpa”: confuzie între ebr. Š-D-D „a grăpa” și aramaicul Š-R-R „a fi tare”. Limbajul campestru din TM a dispărut, fiind înlocuit în LXX cu o aluzie la ce se va spune mai târziu, în vv. 12,3–4. Nu e nici pe departe clar cum trebuie tradus textul grec; varianta de față e inspirată din Deut. 32,43, însă și alte traduceri sunt posibile; Ieronim (*In Os.* 3.10,365): „se va întări Iacob”, iar Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 57) glosează: „Voi arăta puterea Mea întregului Israel”.

10,12 „spre rod”: TM are „în conformitate cu...”; traducătorul LXX a citit în loc de *l'phī*, *liph'ri* „pentru rod”, probabil gândindu-se la „rodul mincinos” din v. 10,13 (vezi CTAT 3, p. 584). ♦ „de viață”: TM are „de fidelitate”. ♦ „Aprindeți... lumina”: TM are o altă metaforă agricolă: „desțeleniți... un ogor proaspăt” (*nīrū... nīr*); versiunea LXX va fi apărut în urma confundării a două cuvinte ebraice omonime: *nīr* (1) „lampă, lumină” și (2) „câmp înțelenit” și a adaptării verbului la contextul astfel rezultat. ♦ „cunoașterii”: TM are „și [e] vremea” (*w'ēth*). Traducătorul pare a fi citit *da'at* „cunoaștere”, confundând

secerați spre rod de viață!

Aprindeți pentru voi lumina cunoașterii,

căutați-L pe Domnul

până când vor veni la voi roade ale dreptății!

¹³ Pentru ce ați trecut sub tăcere impietatea

și roadele strâmbătății ei le-ați secerat,

ați mâncat rod mincinos?

Pentru că ai nădăjduit în carele tale,

în mulțimea oștirii tale!

¹⁴ Și se va ridica pieirea în poporul tău

și toate întăriturile tale se vor duce:

precum Salaman, căpetenia din casa lui Ierobaal, în zilele războiului –

au izbit-o de pământ pe mamă peste fiii săi.

¹⁵ Tot așa voi face cu voi, casă a lui Israel,

două litere ebraice asemănătoare (*w* și *d*). ♦ „până când vor veni la voi roade ale dreptății”: TM are „până când El va veni și va face să plouă dreptate”.

10,13 „Pentru ce”: adaos al LXX, prin care propoziția afirmativă s-a transformat într-o întrebare retorică; în vreme ce TM constată pur și simplu că nenorocirile abătute asupra lui Israel sunt urmarea directă a faptelor sale („v-ați spetit în răutate și ați cules nedreptate”), în LXX versetul se transformă într-un rechizitoriu direct. ♦ „ați trecut sub tăcere”: TM are „ați arat”, aceeași confuzie ca în v. 10,11. ♦ „carele tale”: TM are „drumul tău”.

10,14 „pieirea”: TM are „tulburare/zarvă”. ♦ „întăriturile”, *lit.* „cele împrejmuite cu ziduri”. ♦ „se vor duce”: TM are „vor fi pustiite”. ♦ „căpetenia”: TM are „pustiirea”; traducătorul a citit *šar* „cap” în loc de *šōdh* „pustiire, distrugere”, confundând literele ebraice *d* și *r*. ♦ „Salaman... Ierobaal”: TM are „*Šalman... 'Arbhē'l*”; numele proprii din TM trimit probabil la un eveniment istoric familiar contemporanilor profetului, dar astăzi necunoscut. În LXX e vorba, poate, de personajele amintite în Jud. 8: Salmana (în Jud. 8,5 LXX A), regele Madianului, și Gedeon (numit și Ierobaal în Jud. 7,1 LXX A). Nimicirea dușmanilor lui Israel în vremea judecătorilor devine astfel termen de comparație pentru pedeapsa ce se va abate asupra lui Israel în zilele lui Osea. În acest sens au comentat Părinții (Theodoret, PG vol. 81, col. 1609; Ieronim, *In Os.* 3.10,497 sq.). Theodor al Mopsuestiei, în schimb, consideră că e vorba de evenimente strict contemporane profetului (*Com.*, p. 58). ♦ „au izbit-o”: vezi v. 14,1.

10,15 „voi face”: TM are „a făcut”: LXX revine la discursul direct atribuit divinității începând din v. 10,11. ♦ „casă a lui Israel”: TM are „Bethel”, *lit.* „casa lui El”; aceeași echivalare în Am. 5,6. ♦ „răutăților voastre!”: TM are „răutatea răutății voastre”, repetiție cu sens superlativ. ♦ „au fost azvârliți... azvârlit a fost”: TM are *lit.* „e nimic cu nimicire”; aceeași confuzie în traducere ca în v. 10,7. ♦ Segmentarea textului reflectă ed. Rahlfs, care sfârșește v. 10,15 cu cuvintele „regele lui Israel”; în ed. Ziegler, versetul se termină cu „răutăților voastre”, iar cuvintele următoare țin de v. 11,1.

în fața răutăților voastre!

În zori au fost azvârliți [de acolo],

azvârlit a fost regele lui Israel.

11 ¹ De vreme ce Israel [este] un prunc, și Eu l-am iubit
și din Egipt i-am chemat pe fiii săi.

² Cum i-am chemat

asa s-au îndepărtat de la fața Mea;

ei înșiși aduceau jertfe pentru *Baalimi*

și pentru chipurile cioplite ardeau tămâie.

11,1-12 Domnul își salvează poporul în ciuda necredinței acestuia.

11 Pentru Israel nu se mai folosește aici imaginea soției adultere, ci aceea a unui copil care a fost crescut cu drag, dar care s-a răzvrătit. Variațiile de metafore pentru același referent sunt specifice lui Osea, fiecare dintre ele sugerând un aspect dintr-o realitate misterioasă și complexă.

11,1 „De vreme ce”: TM are „când”; conjuncția cu valoare temporală aici în textul ebraic (*kî*) a fost interpretată în sensul ei cauzal de traducător. Theodoret leagă această subordonată de fraza anterioară, socotind că pedepsele pomenite acolo se vor abate asupra lui Israel tocmai pentru că se poartă ca un copil (PG vol. 81, col. 1609). ♦ „prunc”: gr. *νήπιος* înseamnă de obicei „copil mic, care nu poate încă vorbi”. Pentru Chiril al Alexandriei, Israel „pruncul” este, de fapt, strămoșul lui Israel, Iacob cel iubit de Dumnezeu (*Com.*, p. 226), spre deosebire de poporul nerecunoscător despre care vorbește mai departe profetul. Pentru Theodor al Mopsuestiei, „pruncul” pomenit aici este poporul din vremea robiei egiptene (*Com.*, p. 59). ♦ „fiii săi”: TM are „fiul meu”; traducătorul LXX a preferat pluralul, influențat de contextul versetului. Și în Targum citim tot un plural, dar cu altă justificare: „Eu i-am numit pe ei «fii»”. ♦ Emistihul 11,1b este citat în Mt. 2,15 într-o formă identică cu cea a TM („Din Egipt l-am chemat pe Fiul Meu”), care înlesnește interpretarea lui tipologică („Fiul Meu” este Isus, vezi Eusebiu al Cezareei, *Dem. Ev.* 9.4).

11,2 Începutul acestui verset este neclar în TM, în vreme ce LXX a dobândit, prin adaptările operate de traducător, coerență și claritate. ♦ „Cum”: lipsește din TM, dar este cerut logic de „asa”, care apare mai jos. ♦ „i-am chemat”: TM are „ei i-au chemat”; în LXX, verbul la persoana I trimite la sfârșitul v. 11,1. Targumul explică, poate, procesul logic prin care s-a trecut de la plural la singular: „i-am trimis (sg.) pe profeții Mei (pl.) ca să-i învețe”. Tot astfel, Ieronim (*In Os.* 3.11,21) lămurește că Dumnezeu („Eu”) Și-a scos poporul din Egipt chemându-l prin mijlocirea lui Moise și Aaron („ei”). ♦ „de la fața Mea; ei...”: TM are „de la fața lor”; diferența se datorează, probabil, unei segmentări și vocalizări diferite a textului ebraic original (*mippānay hēm* față de TM *mipp' nēyhem*). ♦ „*Baalimi*”: gr. *τοῖς βααλμ*: numele *baal*-ilor are aici articol masculin, spre deosebire de majoritatea ocurențelor, unde apare articolul feminin – vezi nota la v. 2,10.

³ Iar Eu i-am legat lui Efraim picioarele,
l-am luat în brațe,

și ei n-au cunoscut că i-am vindecat.

⁴ În [mijlocul] stricăciunii oamenilor

11,3 „i-am legat lui Efraim picioarele”: TM are „l-am învățat să meargă”; traducătorul LXX a echivalat *hapax*-ul din textul ebraic (*thirgal'it*) pornind de la etimologia probabilă a verbului (de la *regel* „picior”). Nu e însă limpede ce poate să însemne verbul grec συμποδίζω „a lega de picioare, a împiedica” în contextul de față (sensul sugerat de Muraoka, *Lexicon*, p. 221: „a lega picioarele unui copil mic care învață să umble” pare greu de acceptat), iar Părinții s-au străduit să lămurească o asemenea imagine aparent absurdă. Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 229) leagă această expresie de restul versetului: „Cei care iau copiii mici în brațe, e ca și cum le-ar lega picioarele, căci ținându-i în brațe le țin strâns picioarele unul lângă altul”. Alte interpretări sunt și mai artificiale: Ieronim (*In Os.* 3.11,149) descoperă aici o aluzie la „mărturiile Scripturii și învățăturile dascălilor Bisericii” cu care Dumnezeu Și-a ținut poporul legat, ca să nu se abată spre închinarea la idoli, iar Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 59) citește imaginea „legării” ca pe o evocare metaforică a bunătații Domnului, care Și-a „strâns laolaltă” poporul risipit de tot soiul de nenorociri în Egipt. Ceilalți traducători antici au tradus altfel locul acesta, mai aproape de TM: „l-am educat” (Symmachos), „i-am fost ca un părinte care hrănește” (versiunea „ebraică” citată de Chiril al Alexandriei, *Vulg.*). ♦ „l-am luat în brațe”, *litt.* „l-am luat pe braț”. TM are *litt.* „i-a luat de brațele lor”. Traducătorul LXX a trecut totul la persoana I, atribuindu-i Domnului această acțiune, ca și precedenta. ♦ „n-au cunoscut”: altă aluzie la tema cunoașterii lui Dumnezeu, dragă traducătorului Cărții lui Osea.

11,4 În TM, verset dificil (*cf.* CTAT 3, pp. 593-594 și E. Bons, „Zwei Überlegungen zum Verständnis von Hosea 11”, *VT* 45, 1995, pp. 285-288); traducătorii recurg la coniecturi diverse pentru a obține un text coerent: „l-am călăuzit cu funii de milostivire, cu legăturile dragostei, și le-am fost ca unul care le ușurează jugul de pe fălci și M-am aplecat și spre ei și i-am hrănit” (RSV); „Îi mânam cu hamuri omenești, cu legături de iubire, eram pentru ei ca aceia care ridică un prunc lipindu-l de obraz, mă aplecam spre el și-i dădeam de mâncare” (BJ, TOB). LXX se îndepărtează în multe privințe de TM, deși rezultatul nu e mai inteligibil. ♦ „În [mijlocul] stricăciunii oamenilor”: TM are „cu legături de om”; traducătorul LXX a pus în legătură ebr. *hebhel* „funie” cu rădăcina *H-B-L* „a strica, a corupe”, pierzând astfel paralelismul între „legături” și „funii” din TM. Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 227) preferă să citească emistihul acesta legat de ultima parte a v. 11,3: „i-am vindecat în [mijlocul] stricăciunii omenești”, o soluție îngăduită de structura textului grec. ♦ „i-am întins” (ἐξέτεινα); TM are „îi trăgeam”; sensul verbului grec nu e tocmai limpede (vezi Muraoka, *Lexicon*, p. 73, s.v., sensul 3), Chiril al Alexandriei glosându-l cu „i-am legat și i-am ținut strâns în lațurile iubirii”. Mai multe manuscrise grecești (printre ele și textul antiohian citit și comentat de Theodor al Mopsuestiei), precum și ceilalți traducători antici au aici variantă εἰλκυσα „i-am tras”, conformă cu TM. ♦ „în legăturile iubirii Mele”: TM are doar „în legăturile iubirii”.

pe ei i-am întins în legăturile iubirii Mele
și voi fi pentru ei precum un om care-l plesnește peste obraz.

Și voi privi țintă la el,

voi avea putere asupra lui.

⁵ Efraim [s-a dus să] locuiască în Egipt

și Assur însuși îi este rege,

căci nu a vrut să se întoarcă.

⁶ Și sabia și-a pierdut puterea în cetățile lor

și a încremenit în mâinile lor

♦ „precum un om care-l plesnește peste obraz”: TM are „precum aceia care ridică jugul la obrazul lor” (față de *ol* „jug” e propusă însă, ca mai probabilă, lecțiunea *’ul* „prunc”, mai coerentă cu contextul). Pentru Părinți, pălmuirea pomenită aici e o dovadă de iubire paternă, menită să-l aducă pe calea cea bună pe copilul astfel muștrat (vezi Theodoret, PG vol. 81, col. 1612; Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 230; Ieronim, *In Os.* 3.11,159). Numai Theodor al Mopsuestiei vede o referire la pedepsele grele ce stau să se abată asupra israeliților (*Com.*, p. 60). ♦ „Și voi privi țintă la el”: TM are „M-am întins către el”, interpretat de traduceri moderne în sensul „M-am aplecat asupra lui” (NAU, NJB). ♦ „voi avea putere asupra lui”: TM are „îl hrăneam”; traducătorul a citit verbul *Y-K-L* „a putea” în loc de *-K-L* „a mânca”, dându-i drept complement primul cuvânt al versului următor (*lo* „nu” în TM, citit *lō* „pentru/peste el”).

11,5 „Efraim”: adaos al LXX. ♦ „[s-a dus să] locuiască”: TM are „nu se va întoarce”, diferență apărută în urma unei vocalizări diferite și a unei segmentări diferite a frazei (vezi nota la versetul precedent). ♦ „în Egipt”: TM are „în țara Egiptului”. ♦ Toate schimbările operate de traducătorul LXX în textul ebraic pe care-l avea dinaintea ochilor i-au făcut pe editorii BA să creadă că, pentru el, emistihul 11,5a era identic cu 9,3b, după cum rezultă din forma lor aproape identică în versiunea greacă. ♦ „Assur însuși îi este rege”: Theodoret glosează astfel: „și nu va scăpa de stăpânirea Asiriei, nici dacă va fugi de mii de ori în Egipt” (PG vol. 81, col. 1612).

11,6 „și-a pierdut puterea”: TM are „se va roti” (*i.e.* va fi mănuită prin aer, ca să lovească); deosebirea se datorează unei confuzii între răd. *H-W-L* „a se roti” și *H-L-H* „a fi bolnav, a slăbi”. Traducătorul LXX nu e singurul căruia verbul acesta i-a dat de furcă; în vreme ce Aquila l-a descifrat corect, traducându-l „se va abate”, iar Symmachos are aici „va răni”, soluția lui Ieronim este „a început” (de la o altă rădăcină, *H-L-L*, asemănătoare grafic). ♦ „a încremenit în mâinile lor”, *litt.* „s-a oprit...”: TM are „îi va nimici zăvoarele” (ebr. *baddim* poate fi înțeles și ca „prezicătorii” – ca în Is. 44,25). Chiril al Alexandriei explică astfel textul grec: „în nici o cetate din Efraim nu se va mai afla vreun om priceput într-ale războiului și în mănuierea sabiei” (*Com.*, p. 232). ♦ „vor mânca”: TM are „ea [sabia] va mânca”. În TM, sabia dușmanilor se va abate asupra israeliților, în vreme ce în LXX sabia israeliților a slăbit și a conținut să mai lovească. ♦ „din uneltirile lor”: TM are „din cauza uneltirilor lor”.

și vor mânca din uneltirile lor.

⁷ Și poporul lui [este] atârnat afară din locuirea lui,
iar Dumnezeu pentru lucrurile lui de preț Se va mânia
și nu-l va mai ridica.

⁸ Ce să fac cu tine, Efraime?
Să-ți fiu scut de apărare, Israele?
Ce să fac cu tine?

Te voi face precum Adama și precum Seboim?
S-a întors inima Mea în sine,
s-a tulburat părerea Mea de rău.

11,7 Și acest verset este neclar în TM, versiunea LXX deosebindu-se în multe privințe, nu întotdeauna în beneficiul clarității, așa cum a observat și Chiril al Alexandriei: „Foarte greu de înțeles e sensul textului și anevoioasă îmbinarea cuvintelor” (*Com.*, p. 233). ♦ „poporul lui”: TM are „poporul Meu”; traducătorul a confundat două litere ebraice asemănătoare grafic. ♦ „atârnat”: gr. ἐπικρεμύμενος, termen explicat în fel și chip de comentariile patristice. Pentru Ieronim (*In Os.* 3.11,220), el sugerează nesiguranța celor loviți și prădați de dușmani; Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 60) îl citește ca pe o prevestire a exilului; Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 233) îl tălmăcește „dependent, credincios cu totul [Asiriei]”. ♦ „locuirea lui”: TM are „întoarcerea de la Mine”. Traducătorul LXX va fi confundat consoane asemănătoare, obținând Y-Š-B „a locui” în loc de Š-W-B „a [se] întoarce”. ♦ „Dumnezeu pentru” (care se poate înțelege și „împotriva”): TM are ‘el ‘al „înspre înalt” (sau „către cel preaînalt”, un nume al lui Baal). Traducătorul a vocalizat altfel textul consonantic, obținând ‘ēl „Dumnezeu” și ‘al „pe, împotriva”, în vreme ce ceilalți traducători antici au creat, la rândul lor, o a treia variantă, cu ‘ol „jug” în loc de ‘al (Aquila, Symmachos și Theodotion traduc aproape la fel: „către jug”). Acesta e și textul citit de autorii Targumului, care traduc aici „vor da peste o asuprire [i.e. jug] grea”. ♦ „pentru lucrurile lui de preț”: TM are „cu toate că ei îl cheamă”. Pentru Părinți, cuvintele acestea se referă la averile poporului, fie aur și argint (Ieronim, *In Os.* 3.11,222), fie regele și căpeteniile (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 233). ♦ „Se va mânia”: TM are „împreună” (*yaḥadh*), în locul căruia traducătorul va fi citit *yiḥar* „a arde, a se aprinde de mânie”.

11,8 „Să-ți fiu scut”: TM are „să te dau” (*‘ammagenkhā*), un verb rar în ebraica biblică, pe care traducătorul LXX l-a interpretat în legătură cu *māghēn* „scut”. ♦ „Adama... Seboim”: două orașe de lângă Marea Moartă nimicite în același timp cu Sodoma și Gomora (vezi Deut. 29,22). ♦ „părerea Mea de rău”: singura atestare în LXX a substantivului μετμέλεια „părere de rău, regret”; comentatorii antici au insistat aici asupra bunății și îndurării lui Dumnezeu, care nu ține să judece și să pedepsească, ci Se răzgândește, impresionat de priverile jalnice a poporului (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 61). Theodoret (PG vol. 81, col. 1612) îl compară pe Dumnezeu cu părinții care nu se pot mânâia prea multă vreme pe copiii lor și nu pot sta departe de aceștia la nesfârșit.

⁹ Nu, nu voi face pe potriua urgiei mâniei Mele,
nu-l voi părăsi pe Efraim ca să fie șters [de pe fața pământului]!
Căci Dumnezeu sunt Eu, și nu om! Sfânt în mijlocul tău
și nu voi intra într-o cetate.

¹⁰ În urma Domnului voi umbla,
El va răcni ca un leu,
căci El însuși va rage
și vor rămâne uluiți copiii apelor.

¹¹ Și vor fi uluiți precum o pasăre din Egipt

11,9 „nu-l voi părăsi”: TM are „nu Mă voi întoarce [spre nimicire]”. ♦ „Căci Dumnezeu sunt Eu, și nu om!”: aceeași formulare în Num. 23,19 și în 1Rg. 15,29, unde însă traducătorii LXX au ținut să precizeze că „Dumnezeu nu este ca omul”. ♦ „cetate”: TM are „mânie”; cuvântul ebr. ‘īr, tradus aici cu „cetate”, are un omonim foarte rar întâlnit, care înseamnă „mânie, furie”; cum acesta din urmă probabil nu-i era cunoscut traducătorului LXX, acesta l-a echivalat pe primul (vezi J. Joosten, „Exegesis”, pp. 73-74). Textul grec astfel obținut a dat naștere la fel de fel de interpretări. Theodoret a văzut aici o expresie a superiorității naturii divine, care nu poate fi circumscrisă unui loc anume (PG vol. 81, col. 1613). Ieronim, pe care „cetatea” l-a dus cu gândul la întemeietorul primului oraș, Cain, ucigașul de frate, socotește că Dumnezeu nu va păși niciodată într-un asemenea spațiu blestemat (*In Os.* 3.11,278); cealaltă explicație oferită de Ieronim pune în evidență deosebirea dintre legea și dreptatea lui Dumnezeu („mântuirea celor aduși pe calea cea dreaptă”) și justiția pământenilor, locuitori ai cetății, împlinită cu cruzime și neîndurare (*ibidem*, 273). Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 237) leagă expresia „nu voi intra în cetate” de „în urma Domnului voi umbla” (v. 11,10), atribuind aceste cuvinte lui Iuda, care-și exprimă astfel încrederea în Dumnezeu, „Cel care-i este zid de apărare”, astfel că nu va avea nevoie de cetăți întărite. Și Targumul traduce tot „cetate”, dar în alt sens: „nu voi mai da Ierusalimul pentru o altă cetate”.

11,10 „voi umbla”: TM are „vor umbla”. ♦ „vor rămâne uluiți copiii apelor”: TM are *litt.* „vor tremura fiii dinspre mare/apus”: verbul ebr. *ḥārādh* „a tremura” este interpretat aici de toți traducătorii moderni, din cauza contextului și mai ales a prepoziției separative, „a veni în fugă tremurând”. ♦ Pentru Theodoret, copiii apelor sunt peștii, aici o imagine metaforică a dușmanilor lui Israel (PG vol. 81, col. 1613).

11,11 „Și vor fi uluiți (ἐκπτήσονται) precum o pasăre din Egipt”: text dificil, dovadă și variantele din manuscrisele LXX: ἐκπτήσονται „vor zbura” (variantă citită și comentată de Chiril al Alexandriei și de Ieronim) sau ἔξουσιν „vor veni” (textul antiohienilor Theodor al Mopsuestiei și Theodoret). ♦ „îi voi reazeza”: TM are „îi voi face să locuiască” (aceeași confuzie a unor rădăcini ebraice asemănătoare ca în v. 11,5,7). Pentru Chiril, acest verset prevestește reîntoarcerea din robia babiloniană (*Com.*, pp. 238-239), leul ce răcnește (v. 11,10) fiind în acest caz regele Cyrus, care-i îndeamnă pe israeliți să se întoarcă la casele lor. Pentru comentatorii moderni, răgetul leului nu sugerează aici o amenințare, ci o chemare puternică.

și vor mânca din uneltirile lor.

⁷ Și poporul lui [este] atârnat afară din locuirea lui,
iar Dumnezeu pentru lucrurile lui de preț Se va mânia
și nu-l va mai ridica.

⁸ Ce să fac cu tine, Efraime?
Să-ți fiu scut de apărare, Israele?
Ce să fac cu tine?

Te voi face precum Adama și precum Seboim?
S-a întors inima Mea în sine,
s-a tulburat părerea Mea de rău.

11,7 Și acest verset este neclar în TM, versiunea LXX deosebindu-se în multe privințe, nu întotdeauna în beneficiul clarității, așa cum a observat și Chiril al Alexandriei: „Foarte greu de înțeles e sensul textului și anevoioasă îmbinarea cuvintelor” (*Com.*, p. 233). ♦ „poporul lui”: TM are „poporul Meu”; traducătorul a confundat două litere ebraice asemănătoare grafic. ♦ „atârnat”: gr. ἐπικρεμάμενος, termen explicat în fel și chip de comentariile patristice. Pentru Ieronim (*In Os.* 3.11,220), el sugerează nesiguranța celor loviți și prădați de dușmani; Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 60) îl citește ca pe o prevestire a exilului; Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 233) îl tălmăcește „dependent, credincios cu totul [Asiriei]”. ♦ „locuirea lui”: TM are „întoarcerea de la Mine”. Traducătorul LXX va fi confundat consoane asemănătoare, obținând Y-S-B „a locui” în loc de S-W-B „a [se] întoarce”. ♦ „Dumnezeu pentru” (care se poate înțelege și „împotriva”): TM are *el 'al* „înspre înalt” (sau „către cel preaînalt”, un nume al lui Baal). Traducătorul a vocalizat altfel textul consonantic, obținând *'el* „Dumnezeu” și *'al* „pe, împotriva”, în vreme ce ceilalți traducători antici au creat, la rândul lor, o a treia variantă, cu *'ol* „jug” în loc de *'al* (Aquila, Symmachos și Theodotion traduc aproape la fel: „către jug”). Acesta e și textul citit de autorii Targumului, care traduc aici „vor da peste o asuprire [*i.e.* jug] grea”. ♦ „pentru lucrurile lui de preț”: TM are „cu toate că ei îl cheamă”. Pentru Părinți, cuvintele acestea se referă la averile poporului, fie aur și argint (Ieronim, *In Os.* 3.11,222), fie regele și căpeteniile (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 233). ♦ „Se va mânica”: TM are „împreună” (*yahadh*), în locul căruia traducătorul va fi citit *yihar* „a arde, a se aprinde de mânie”.

11,8 „Să-ți fiu scut”: TM are „să te dau” (*’ammagenkhā*), un verb rar în ebraica biblică, pe care traducătorul LXX l-a interpretat în legătură cu *māghēn* „scut”. ♦ „Adama... Seboim”: două orașe de lângă Marea Moartă nimicate în același timp cu Sodoma și Gomora (vezi Deut. 29,22). ♦ „părerea Mea de rău”: singura atestare în LXX a substantivului μετὰμέλεια „părere de rău, regret”; comentatorii antici au insistat aici asupra bunătații și îndurării lui Dumnezeu, care nu ține să judece și să pedepsească, ci Se răzgândește, impresionat de priverile jalnice a poporului (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 61). Theodoret (PG vol. 81, col. 1612) îl compară pe Dumnezeu cu părinții care nu se pot mânica prea multă vreme pe copiii lor și nu pot sta departe de aceștia la nesfârșit.

⁹ Nu, nu voi face pe potruiva urgiei mâniei Mele,
nu-l voi părăsi pe Efraim ca să fie șters [de pe fața pământului]!
Căci Dumnezeu sunt Eu, și nu om! Sfânt în mijlocul tău
și nu voi intra într-o cetate.

¹⁰ În urma Domnului voi umbla,
El va răcni ca un leu,
căci El însuși va rage
și vor rămâne uluiți copiii apelor.

¹¹ Și vor fi uluiți precum o pasăre din Egipt

11,9 „nu-l voi părăsi”: TM are „nu Mă voi întoarce [spre nimicire]”. ♦ „Căci Dumnezeu sunt Eu, și nu om!”: aceeași formulare în Num. 23,19 și în 1Rg. 15,29, unde însă traducătorii LXX au ținut să precizeze că „Dumnezeu nu este *ca* omul”. ♦ „cetate”: TM are „mânie”; cuvântul ebr. *’ir*, tradus aici cu „cetate”, are un omonim foarte rar întâlnit, care înseamnă „mânie, furie”; cum acesta din urmă probabil nu-i era cunoscut traducătorului LXX, acesta l-a echivalat pe primul (vezi J. Joosten, „Exegesis”, pp. 73-74). Textul grec astfel obținut a dat naștere la fel de fel de interpretări. Theodoret a văzut aici o expresie a superiorității naturii divine, care nu poate fi circumscrisă unui loc anume (PG vol. 81, col. 1613). Ieronim, pe care „cetatea” l-a dus cu gândul la întemeietorul primului oraș, Cain, ucigașul de frate, socotește că Dumnezeu nu va păși niciodată într-un asemenea spațiu blestemat (*In Os.* 3.11,278); cealaltă explicație oferită de Ieronim pune în evidență deosebirea dintre legea și dreptatea lui Dumnezeu („mântuirea celor aduși pe calea cea dreaptă”) și justiția pământenilor, locuitori ai cetății, împlinită cu cruzime și neîndurare (*ibidem*, 273). Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 237) leagă expresia „nu voi intra în cetate” de „în urma Domnului voi umbla” (v. 11,10), atribuind aceste cuvinte lui Iuda, care-și exprimă astfel încrederea în Dumnezeu, „Cel care-i este zid de apărare”, astfel că nu va avea nevoie de cetăți întărite. Și Targumul traduce tot „cetate”, dar în alt sens: „nu voi mai da Ierusalimul pentru o altă cetate”.

11,10 „voi umbla”: TM are „vor umbla”. ♦ „vor rămâne uluiți copiii apelor”: TM are *litt.* „vor tremura fiii dinspre mare/apus”: verbul ebr. *hāradh* „a tremura” este interpretat aici de toți traducătorii moderni, din cauza contextului și mai ales a prepoziției separative, „a veni în fugă tremurând”. ♦ Pentru Theodoret, copiii apelor sunt peștii, aici o imagine metaforică a dușmanilor lui Israel (PG vol. 81, col. 1613).

11,11 „Și vor fi uluiți (ἐκστήσονται) precum o pasăre din Egipt”: text dificil, dovadă și variantele din manuscrisele LXX: ἐκπτήσονται „vor zbura” (variantă citită și comentată de Chiril al Alexandriei și de Ieronim) sau ἥξουσιν „vor veni” (textul antiohienilor Theodor al Mopsuestiei și Theodoret). ♦ „îi voi reazeza”: TM are „îi voi face să locuiască” (aceeași confuzie a unor rădăcini ebraice asemănătoare ca în v. 11,5,7). Pentru Chiril, acest verset prevestește reîntoarcerea din robia babiloniană (*Com.*, pp. 238-239), leul ce răcnește (v. 11,10) fiind în acest caz regele Cyrus, care-i îndeamnă pe israeliți să se întoarcă la casele lor. Pentru comentatorii moderni, răgetul leului nu sugerează aici o amenințare, ci o chemare puternică.

și precum o porumbiță din țara asirienilor.
Și-i voi reazeza la casele lor, zice Domnul.

12¹ M-a înconjurat cu minciună Efraim
și cu impietăți casa lui Israel și a lui Iuda.
Acum i-a cunoscut Dumnezeu
și popor sfânt al lui Dumnezeu se vor chema.

² Dar Efraim, duh rău,
a alergat pe urma vântului fierbinte ziua-ntreagă.
Deșertăciuni și zădărnicii a sporit
și legământ cu asirienii a încheiat,

12,1 În vreme ce TM deosebește limpede între Efraim și Israel, pe de o parte, și Iuda, pe de alta, în LXX, în urma unei segmentări diferite a textului, toți trei devin subiectul aceluiași verb („m-a înconjurat”). Această schimbare este în concordanță cu tendința generală a traducătorului LXX de a șterge diferențele între Israel și Iuda, care apar în TM (vv. 4,15; 6,10-11). În textul grec nu există nici o deosebire între purtarea tribului lui Iuda și a celorlalte triburi, ci doar între necredința întregului popor și răspunsul pe care-l primește din partea lui Dumnezeu cel milostiv. Versetul de față se potrivește mai bine în contextul capitolului 11, căruia îi servește drept concluzie, decât în cel al capitolului următor, așa cum se întâmplă în TM (ediția Ziegler, urmată de BA, îl include, de altfel, în cap. 11, de unde o diferență de numerotare pe tot parcursul cap. 12). ♦ „impietăți”: TM are „înșelăciune”. ♦ „Acum i-a cunoscut Dumnezeu și poporul sfânt al lui Dumnezeu se vor chema”: TM are *litt.* „dar Iuda încă rătăcește cu 'el' («zeu», dar și «Dumnezeu») și cu sfinți e credincios” – text ambiguu, pe care traducătorii îl „cumințesc”: „dar Iuda e încă de partea lui Dumnezeu, e credincios Celui Sfânt” (NJB, JPS, TNK). O traducere parțial asemănătoare cu cea din LXX găsim în Targum: „Cei care s-au închinat dinaintea Mea în Templu s-au chemat popor sfânt, de aceea vor dăinui”.

12,2 „Efraim, duh rău”: TM are „Efraim paște vânt” – traducătorul a citit *ro'eh* „paște” drept un derivat de la răd. R-‘-‘ „a fi rău”. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 63) traduce „duh rău” cu „alegere rea”, referindu-se la cultul idolatric căruia i s-a datat Israel. ♦ „vântului fierbinte”: gr. καύσων înseamnă, mai precis, „arșiță, vîprie”, în Os. 13,15 și Iona 4,8 fiind folosit ca atribut pe lângă cuvinte cu sensul de „vânt”; contextul de față impune traducerea lui în același sens („vânt fierbinte”), chiar dacă apare singur. ♦ „Deșertăciuni și zădărnicii” (κενὰ καὶ μάταια): TM are „minciună și silnicie”; aceeași expresie greacă se regăsește și în Iov 20,18 și Is. 30,7, fiind vorba, probabil, de o expresie stereotipă, cunoscută și tradusă ca atare. În contextul de față, cuvintele se referă la alianțele încheiate de Israel cu egiptenii și cu asirienii. ♦ „untdelemn a vândut în Egipt”: probabil o activitate comercială asociată demersurilor diplomatice care vizau obținerea unui sprijin militar din partea egiptenilor (vezi D.B. Weisberg, „Loyalty and Death: Some Ancient Near Eastern Metaphors”, *Maarav* 7, 1991, pp. 253-267, mai ales 256-261).

și untdelemn a vândut în Egipt.

³ Și Domnul are o judecată cu Iuda,
ca să Se răzbune pe Iacob pentru căile lui,
și pentru năravurile lui îi va plăti.

⁴ În pântecul l-a prins de călcâi pe fratele său
și în trudele sale s-a arătat puternic împotriva lui Dumnezeu
⁵ și s-a arătat puternic cu îngerul și a biruit;

12,3 „Domnul are o judecată cu Iuda”, *litt.* „[este] judecată Domnului cu Iuda”, vezi Os. 4,1. ♦ A doua parte a versetului este aproape identică cu v. 4,9b.

12,4 „l-a prins de călcâi”: gr. πρῆνίζω e folosit în LXX (Gen. 27,36; Ier. 9,3; Mal. 3,8.9) cu sensul „a înșela”, neatestat nicăieri în greacă în afara LXX. El corespunde ebr. ‘-Q-B „a înșela”, legat etimologic de ‘aqēbh „călcâi”. Expresia aceasta, pe care am tradus-o aici literal, trimite la nașterea lui Iacob și Esau, povestită în Gen. 25,26. Unii comentatori patristici au insistat asupra înclinației înnăscute a lui Iacob pentru înșelăciune (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 64). Alții, dimpotrivă, au văzut aici o referire laudativă la buna alegere a lui Iacob (mai ales în opoziție cu cea a fratelui său Esau) și la purtarea sa exemplară (astfel Chiril al Alexandriei, *Com.*, pp. 243-244). Aceeași prezentare admirativă a carierei lui Iacob, la Theodoret, PG vol. 81, col. 1616, care vorbește chiar de „pioasa înșelăciune” a patriarhului, prin care și-a câștigat dreptul de întâi născut. ♦ „în trudele sale”: TM are „în puterea sa”; în locul ebr. ‘ōn „puterea (unui bărbat împlinit, în floarea vârstei)”, traducătorul a citit un cuvânt care, consonantic, se scrie la fel, ‘āwen „necaz, răutate”, tradus tot ca aici și în Mich. 2,1; Av. 1,3; 3,7; Zah. 10,2. ♦ „s-a arătat puternic”: gr. ἐβίονχευ; TM are „s-a luptat”. Tălmăcind astfel, traducătorul LXX s-a inspirat din limbajul folosit în Gen. 32,29, la care trimite versetul de față. ♦ „împotriva lui Dumnezeu”: gr. πρὸς poate însemna fie „împotriva”, așa cum l-am tradus aici, trimițând la lupta lui Iacob cu îngerul, fie, așa cum l-au interpretat Părinții, „pe lângă”, cu referire la favoarea pe care a obținut-o Iacob de la Dumnezeu în urma purtării sale exemplare (astfel Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 64 și Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 244). Pentru Theodor și Chiril, aluzia la lupta cu îngerul nu intervine decât în v. 12,5, ambii făcând o deosebire clară între θεός „Dumnezeu”, pomenit aici, și ἄγγελος „îngerul” din versetul următor. Pentru Theodoret însă (PG vol. 81, col. 1616), cei doi termeni sunt echivalenți.

12,5 „cu îngerul”: în Gen. 32, Iacob se luptă cu „un om” (v. 25) pentru ca mai apoi să spună că „L-a văzut pe Dumnezeu” (v. 31). Această contradicție e rezolvată aici prin folosirea termenului „înger”, care, așa cum bine a văzut Theodoret, poate fi folosit și cu referire la Dumnezeu. ♦ „a biruit”: cf. Gen. 32,29 TM. ♦ „au plâns și s-au rugat de Mine”: TM are „a plâns și s-a rugat”, cu referire la Iacob, deși nicăieri în Gen. 32 nu se povestește așa ceva. Amănuntele de aici i-au făcut pe specialiști să creadă că e posibil ca Osea să fi cunoscut o variantă diferită a evenimentelor povestite în Gen. 32; diferențele dintre varianta profetului și cea din Geneză l-au determinat pe traducător să schimbe numărul verbelor din pasajul de față de la singular la plural. Astfel, acestea, în LXX, nu

au plâns și s-au rugat de Mine,
în casa lui On M-au găsit
și acolo s-a grăit către el.

⁶ Dar Domnul Dumnezeu Atotputernic
va fi pomenirea lui.

⁷ Și tu prin Dumnezeuul tău te vei întoarce;
păzește milostenia și judecata

și apropie-te de Dumnezeuul tău întotdeauna!

⁸ Lui Canaan, cu cumpăna strâmbătății în mână,

mai trimit la Iacob, ci la purtarea poporului lui Israel. ♦ „casa lui On”: TM are „Bethel”; probabil în textul citit de traducătorul Celor Doisprezece toponimul *Bēth-’ēl* apărea sub forma peiorativă *bēth-’āwēn* (vezi nota la Os. 4,15). În LXX, „casa lui On” este probabil o referire la un cult idolatric. ♦ „M-au găsit”: TM are „l-a găsit”. ♦ „și acolo s-a grăit către el”: TM are „și acolo a grăit cu noi”. În Gen. 35,15 se spune explicit despre Iacob că, la Bethel, „Dumnezeu a vorbit cu el”. Pronumele „noi” din textul lui Osea în TM constituie o actualizare.

12,6 În TM: „YHWH, Dumnezeuul oștirilor, YHWH – memorialul/pomenirea Lui”: traducătorul Celor Doisprezece a citit în locul tetragramei sacre (YHWH) o formă diferită, YHYH „va fi”. ♦ „pomenirea lui”: vezi Ex. 3,15.

12,7 În TM, acest verset i se adresează, ca un soi de prevestire-îndemn, patriarhului Iacob în vremea fugii sale ori pe când se afla în Mesopotamia. În LXX, destinatarii sunt, probabil, contemporanii profetului. Chiril al Alexandriei citește aici un îndemn adresat lui Israel să urmeze exemplul strămoșului său Iacob (Com., p. 248). ♦ „prin Dumnezeuul tău te vei întoarce”: am tradus astfel, urmându-i pe editorii BA (p. 150, nota *ad loc.*), o expresie obscură (și semantic, și gramatical) din textul grec: „în Dumnezeuul tău...”, traducere literală din ebraică: TM are o construcție similară, la fel de neobișnuită. ♦ „apropie-te!” (ἐγγίξε): TM are „nădăjduiește!”; traducătorul Celor Doisprezece a interpretat sistematic formele răd. *Q-W-H* „a spera” ca fiind derivate de la o altă rădăcină, omonimă, care înseamnă „a se aduna” (vezi Mich. 5,6; Zah. 9,12 și Os. 2,17). În pasajul de față, „apropie-te!” trebuie, deci, înțeles ca „vino lângă Dumnezeu, veniți laolaltă lângă Dumnezeu”. În lumina acestei interpretări, conjectura lui Ziegler, care preferă aici, împotriva întregii tradiții manuscrise, forma ἐλπίζε „nădăjduiește” (apropiată de TM), apare cu totul nejustificată, după cum bine au observat editorii BA (p. 150, *ad loc.*).

12,8 „Canaan”: locuitorii neisraeliți ai Țării Sfinte sunt dați drept exemplu de comportare nelegiuită (vezi și Os. 4,18; Sof. 1,11). Theodoret (PG vol. 81, col. 1617-1620) și Chiril al Alexandriei (Com., pp. 249-251) cred însă că profetul se adresează chiar compatrioților săi, numindu-i Canaan, în loc de Israel, noul nume al lui Iacob care înseamnă „cel tare cu Dumnezeu”. Aquila a tradus ca substantiv comun etnonimul cu „neguțător” (μετάβολος), alegere justificată de imaginea balanței (măsluite) cu care se cântărea marfa. ♦ „cumpăna”: gr. ζυγός poate însemna atât „balanță”, cât și „jug”, o

i-a plăcut să asuprească.

⁹ Și a zis Efraim: „Măcar m-am îmbogățit,
mi-am găsit ușurare!”.

[Dar] toate trudele lui nu-i vor fi de nici un folos
din pricina strâmbătăților cu care a păcătuit.

¹⁰ Însă Eu, Domnul Dumnezeuul tău te-am scos din țara Egiptului;
te voi sălășlui iarăși în corturi precum în ziua sărbătorii.

¹¹ Și voi grăi către profeți

trimitere mai directă la „nedreptate”. În contextul de față însă, o aluzie la balanța măsluită a negustorilor canaaniti este mult mai probabilă (vezi și Am. 8,5 și Ps. 61,10); Lev. 19,36 interzice folosirea unor asemenea cântare măsluite.

12,9 „Măcar” (πλήν): vezi și Sof. 3,7. ♦ „m-am îmbogățit”: asemenea lui Canaan, și Efraim s-a îmbogățit și e mândru de aceasta, deși, cum subliniază comentatorii antici, bogăția lui a fost adunată pe căi necinstite și nu va dăinui (Theodor al Mopsuestiei, Com., p. 65). ♦ „ușurare”: TM are „vigoare/avuție”, o traducere unică și surprinzătoare, în LXX, a ebr. *’ōn*, termen pe care, poate, traducătorul nu-l cunoștea (vezi *supra*, v. 12,5). ♦ „toate trudele lui nu-i vor fi de nici un folos”: TM are un text neclar: „în toate trudele mele nu-mi vor putea afla vină”; traducătorul a dat un cu totul alt înțeles textului, făcând din autojustificarea semeață a lui Efraim o profeție împotriva lui: toate eforturile sale și toată avuția strânsă de el se vor dovedi zadarnice, căci s-au clădit pe nedreptate. Același sens în Targum: „Profetul le spune: «N-o să vă rămână nimic din toată averea voastră când se vor plăti păcatele»”.

12,10 „te-am scos”, *litt.* „te-am făcut să sui”; aceste cuvinte lipsesc din TM, dar sunt atestate în Targum și în Peshitta. Adaosul LXX recuperează o formulă standard (vezi Exod. 20,2; Lev. 11,45). Pe deasupra, traducerea LXX a eliminat o formulare surprinzătoare și oarecum problematică din punct de vedere teologic din TM, care spune: „Dar Eu am fost Domnul Dumnezeuul tău din zilele [când erai] în țara Egiptului”, ceea ce ar putea însemna că relația lui Dumnezeu cu Israel datează numai din zilele robiei egiptene. ♦ „te voi sălășlui iarăși în corturi”: cu trimitere la Sărbătoarea Corturilor, instituită întru amintirea ieșirii din Egipt (Lev. 23,42). ♦ „ziua sărbătorii”: TM are „ziua întâlnirii” – ce trimite la „cortul întâlnirii” (Ex. 33,7 TM), așadar la perioada peregrinării prin pustiu (*cf.* și Os. 2,16-17).

12,11 „voi grăi către profeți”: *cf.* Deut. 18,18. ♦ „prin mijlocirea profeților”, *litt.* „în mâinile profeților” – semitism (vezi o expresie similară în Agg. 1,1,3 și Mal. 1,1). ♦ „am fost asemuit”: verbul ὁμοιωώ, fără un complement, așa cum ne-am putea aștepta, ar trebui să fie echivalentul expresiei „am grăit în pilde” din TM (vezi M. Harl *et al.*, *La Bible grecque des Septante*, pp. 307-308). Ieronim (*In Os.* 3.12,220 *sq.*) glosează „m-am asemănat oamenilor”, trimițând la imaginea lui Moise, cu brațele ridicate ca o prefigurare a Răstignirii, și la Iona cel înghițit de namila de pește și scăpat după trei zile, o prefigurare a Învierii lui Hristos. Chiril al Alexandriei înțelege expresia altfel: „falșii profeți și ghicitorii cinstiți de tine, [Israele,] M-au imitat, [...] falsificându-Mi cuvintele

și Eu am înmulțit vedeniile
și prin mijlocirea profeților am fost asemuit.

¹² Dacă Galaad nu este;
de bună seamă erau niște mincinoși la Galgal
conducătorii care aduceau jertfe,
iar altarele lor, ca niște broaște-țestoase
într-o țarină stearpă.

¹³ Și a dat înapoi Iacob către câmpia Siriei

și imitând faptele profeților Mei” (*Com.*, p. 253). Theodoret (PG vol. 81, col. 1620) trimite chiar la exemplul lui Osea, care, „luându-și, după porunca lui Dumnezeu, o femeie când curvă, când adulteră, s-a transformat într-o imagine a lui Dumnezeu, pentru a osândi nelegiuirile poporului”.

12,12 Versetul de față, dificil și în greacă, și în ebraică, ilustrează foarte bine tendința traducătorului Celor Doisprezece de a recurge la o traducere cuvânt cu cuvânt atunci când avea de a face cu un text ininteligibil. ♦ „Dacă Galaad nu este”: TM are „Dacă Galaad este nedreptate”; traducătorul a citit *’ayin* „nu este” în loc de *’āwen* „nedreptate”, confundând două litere asemănătoare ale alfabetului ebraic (*w* și *y*). Textul grec poate fi tradus și „dacă nu este *din* Galaad”, așa cum l-a înțeles Theodoret (PG vol. 81, col. 1620: ἐκ Γαλααδ). ♦ „conducătorii care aduceau jertfe”: TM are „tauri aduceau ca jertfe”; traducătorul va fi citit *sārīm* „căpeteniile” în loc de *š’wārīm* „tauri”. ♦ „broaște-țestoase”: TM are „grămezi de pietre” (*ghallīm*), tradus exact de Aquila și Symmachos. Ieronim (*In Os.* 3.12,260) propune o traducere mai exactă a cuvântului ebraic: „dune, movile de nisip”, notând totuși că „dunele seamănă cu niște țestoase uriașe într-un câmp pustiu ori pe malurile râurilor sau ale mării, înălțându-se puțin de la pământ”. Plecând de la cuvintele sale, unii lexicografi au vrut să atribuie și cuvântului grec *χελῶνας* sensul figurat de „movile” (vezi T. Muraoka, *Lexicon*, p. 249). Chiril al Alexandriei, în comentariul său, neagă cu tărie că aici ar fi vorba de țestoase, trimițând în schimb la movilele de pământ pe care le fac țărani sâpând canale de irigație (*Com.*, p. 255). După cum bine au observat editorii BA, nu e nevoie de asemenea acrobații semantice, pentru că în aramaică și în ebraica târzie exista un cuvânt, *gal*, care însemna tocmai „broască-țestoasă” și pe care traducătorul LXX se poate să-l fi avut în minte când a tradus acest pasaj. Comentariile Părinților antiohieni au plecat tocmai de la sensul de „broască-țestoasă”. Theodor al Mopsuestiei: „de vreme ce țestoasa trăiește în apă și, o dată scoasă pe uscat, piere, [profetul] a vrut să indice, folosind această comparație, nimicirea altarelor” (*Com.*, p. 67). Theodoret se referă la caracterul amfibiu al țestoaselor, observând că ele scapă cu ușurință de prădători cât sunt în apă, dar pot fi prinse cu și mai mare ușurință când ies pe uscat: la fel și altarele idolilor înălțate de israeliți vor ajunge foarte ușor în mâna dușmanului (PG vol. 81, col. 1621).

12,13 „Iacob... Israel”: o altă referire la strămoșul poporului ales, căruia profetul i-l dă aici drept pildă. ♦ „a dat înapoi”: TM are „a fugit”. În Gen. 27,41–28,11 se povestește cum Iacob a fugit în Mesopotamia pentru a scăpa de mânia fratelui său, Esau. Potrivit

și a robit Israel pentru o femeie;
pentru o femeie a stat de pază.

¹⁴ Și printr-un profet l-a scos Domnul pe Israel din Egipt;
printr-un profet a fost bine păzit.

¹⁵ Efraim a stârnit mânie și urgie
și sângele lui se va vărsa asupra-i
și pentru obrăznicia lui îi va plăti Domnul!

13 ¹ După cuvântul lui Efraim, el însuși a primit rânduiele în Israel

părerii editorilor BA, alegând un eufemism în locul formulării lipsite de menajamente din TM, traducătorul a încercat aici, probabil, să nu afecteze prestigiul patriarhului. La fel se întâmplă în Targum: „Iacob, părintele vostru, *s-a dus...*”. ♦ „Siriei”: TM are „Aram”, denumire geografică adusă la zi de traducătorul LXX. ♦ „pentru o femeie”: prepoziția greacă *ἐν* „în” e folosită nefiresc în acest pasaj; ea redă probabil ebr. *bē*, care poate introduce și prețul sau răsplata. Theodoret (PG vol. 81, col. 1621) înțelege pasajul de față în contextul episodului la care se referă Gen. 29,18,20, unde, în textul LXX, se spune că Iacob s-a dus în Siria „pentru (πρὸς) Rahel” sau, cum scrie Theodoret, „pentru (χάριν) o femeie, ca să nu-și ia nevastă canaanită”. ♦ „a stat de pază”, ca în TM, unde verbul *šamar* se referă la păzitul turmelor. Părinții au văzut însă în verbul grec *φυλάσσω*, folosit aici, mai curând o referire la grija lui Iacob de a păzi porunca dată lui de mama sa (Gen. 27,42–45), sau „legea din străbuni”, care interzicea căsătoria cu păgânii (Theodoret, *ibidem*), credința strămoșească (cum crede Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 256) ori, poate, porunca Domnului la care trimite Os. 12,7: „păzește milostenia și judecata!”. **12,14** „printr-un profet”: aceeași prepoziție *ἐν* are aici sens instrumental. Se referă la Moise (*cf.* Deut. 18,18), nenumit însă nicăieri în Cartea lui Osea.

12,15 „mânie și urgie”: TM are doar „amărăciuni”. ♦ „sângele lui se va vărsa asupra-i”: TM are „[Domnul] va lăsa asupra lui sângele lui”, adică Domnul îl va lăsa pe Efraim în starea de vinovăție în care se găsește, în ebraică expresia „sângele e asupra lui” funcționând ca o constatare a vinovăției cuiva (vezi 2Rg. 1,16; Lev. 20,9 și Iona 1,14). În LXX, „sângele” are un înțeles ceva mai concret. ♦ „obraznicia”: Părinții antiohieni (Theodor al Mopsuestiei și Theodoret) includ în versetul de față și primele cuvinte ale v. 13,1, citind astfel: „Domnul îi va plăti pentru obraznicia lui după cuvântul/fapta lui Efraim”. ♦ „Domnul”: TM are „Domnul lui”.

13,1–14,1 *Depravarea cea fără leac a lui Israel.*

13,1 „După cuvântul”: TM are „în timp ce vorbea”; traducătorul LXX a vocalizat altfel textul ebraic. Gr. κατὰ τὸν λόγον poate însemna și „potrivit cu...”, după măsura” (v. 12,14). ♦ „el însuși a primit”: TM are „el s-a înălțat”; traducătorul a interpretat verbul ebr. *nāśā’* „a ridica, a lua” prin înțelesul său din ebraica târzie (vezi Os. 4,8 și 14,3). ♦ „rânduiele” (δικαιώματα): TM are „tremurat” (*rethēth*), citit de traducător fie *thōrōth* „legi”, fie *dhāthōth* „hotărâri, edicte”. Textul rezultat în greacă face aluzie la proclamarea Legii (vezi, de pildă, Ex. 21,1). ♦ „le-a așezat”: TM are „s-a făcut vinovat”; traducătorul a

și le-a așezat pentru această Baal și a murit.

² Și au păcătuit mai departe

și și-au făcut [chip] turnat

din argintul lor după chip de idoli,

lucruri de meșteșugari împlinite pentru ei;

ei spun: „Jertfiți oameni,

căci viței nu mai sunt!”.

³ De aceea vor fi ca norul de dimineată

interpretat aici greșit o formă a răd. '-*Ṣ-M* „a fi vinovat”, luând-o drept *Ṣ-Y-M* „a așeza”. În urma acestei traduceri, textul grec s-a îmbogățit cu un motiv șocant, neatestat nicăieri altundeva în LXX, anume închinarea Legii lui Dumnezeu drept ofrandă pentru Baal. Theodor al Mopsuestiei a interpretat pasajul de față în sensul că Israel a săvârșit un păcat de moarte luând rânduilele cultului divin, așa cum erau ele prescrise de Legea dată lui Moise, și aplicându-le cultului idolatric al lui Baal (*Com.*, p. 68). ♦ „a murit”: trimitere la moartea spirituală a păcătosului, după cum socotește Ieronim (*In Os.* 3.13,41), care citează în acest context 1 Tim. 5,6.

13,2 „după chip”: TM are „după priceperea lor” (*kith^e bhūnām*), un cuvânt ebraic obscur, tradus conjectural, după context. Expresia greacă κατ' εικόνα „după chip” trimite la facerea omului „după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu (Gen. 1,26-27). ♦ „lucruri de meșteșugari împlinite pentru ei”: se poate înțelege și „lucruri de meșteșugari desăvârșite de ei”. TM are „lucru de meșteșugari [sunt ei], cu toții. Lor [le zic ei]...”. Traducătorul a vocalizat *killāh* „el a sfârșit” în loc de *kullōh* „întregul său”, ceea ce a dus apoi la o segmentare diferită a propoziției din original. ♦ „Jertfiți oameni”: TM are „cei care jertfesc oameni” sau, poate, „oamenii care jertfesc” (vezi CTAT 3, p. 609); deosebirea se datorează unei vocalizări diferite a originalului ebraic. Acesta e singurul loc din Cartea lui Osea unde apare ideea sacrificiilor umane. ♦ „viței nu mai sunt”: TM are „ei sărută viței”; trimiterea la un gest concret de cult („sărutarea” idolilor în formă de bovine) din original nu a fost înțeleasă de traducător, care a dat o altă logică textului. Tot așa, în 3Rg. 19,18, o expresie similară, „toată gura care nu l-a sărutat [pe Baal]”, a fost tradusă în LXX „care nu i s-a închinat”, cu un verb (προσκυνέω) cu un înțeles mult mai general, deși tot în context cultic.

13,3 „ca norul de dimineată”: pentru o imagine similară, vezi v. 6,4. ♦ „pleava”: gr. χυοῦς are mai multe nuanțe de sens („puf”, „spumă”, „perișorii de pe fructe ori insecte”, „barbă de adolescent” etc.), dar în LXX nu sunt atestate decât două: „pleavă” (ca aici și în Ps. 1,4; 17,42; 34,5; Înt. 5,14) și „praf” (2Rg. 22,43; 2Par. 2,9; Is. 5,24), în ambele situații trimițând la ideea unei substanțe ușoare, luată și risipită de vânt. ♦ „aburul”: TM are „fumul”. ♦ „de la lăcuste”: TM are „dintr-un horn”. Traducătorul a citit *mē'arbeh* „de la lăcuste” în loc de *mē'arubbāh* „dintr-o deschizătură/horn”, creând astfel o imagine surprinzătoare în context, care a pus la grea încercare iscusința exegetică a Părinților. Pentru Ieronim (*In Os.* 3.13,37), aburul, adică răsuflarea lăcustelor, este un simbol potrivit pentru cât de trecătoare și de pieritoare sunt ispitele păcatelor. Chiril al Alexandriei

și ca roua din zori care trece,

precum pleava suflată de vânt de pe arie

și ca aburul de la lăcuste.

⁴ Dar Eu [sunt], Domnul Dumnezeuul tău, Cel ce întărește cerul și întemeiază pământul,

ale Cărui mâini au întemeiat toată oștirea cerului

și nu ți-am arătat acestea ca să umbli în urma lor!

Și Eu te-am scos din țara Egiptului

și [alt] Dumnezeu afară de Mine să nu cunoști

și mântuitor nu este afară de Mine!

⁵ Eu ți-am fost păstor în pustie,

în pământ nelocuit,

⁶ de-a lungul pășunilor lor.

(*Com.*, p. 260) citește și comentează un text diferit: „precum deschizătura prin care iese fumul” (ἀπὸ καρποδόχης), atestat în mai multe manuscrise grecești ale LXX și asemănător cu TM. Pentru Theodoret (PG vol. 81, col. 1624), lăcustele din text sunt invadatorii asirieni, a căror năvălire îi va rispi pe israeliți tot așa cum sosirea unui nor de lăcuste întunecă și risipește norișorii de pe cer. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 69) crede că mânia Domnului îi va nimici pe israeliți într-o nimică de ceas, tot atât de iute pe cât pierde păcla pricinuită de zborul unui roi de lăcuste. Cât de ciudată va fi părut prezența lăcustelor în contextul de față se vede limpede din faptul că multe manuscrise grecești au corectat textul, citind în loc de ἀκρίδων, δακρύων „lacrimilor”. În fine, ceilalți traducători antici oferă și alte variante: „precum fumul dintr-o borbă” (Aquila), „precum un gândac dintre lăcuste” (Symmachos), „precum umbra lăcustei” (Theodotion).

13,4 „Cel ce întărește cerul [...] ca să umbli în urma lor”: un adaos al LXX atestat și într-un manuscris fragmentar găsit la Qumran (4QXII^c; vezi R. Fuller, „Critical Notes”). Aceeași idee ca și aici (Dumnezeu nu i-a arătat lui Israel toate făpturile mâinilor Sale ca acesta să li se închine) se găsește în Deut. 4,19-20; Sir. 43; Înt. 13,1-5. ♦ „Și Eu te-am scos”, *litt.* „dus în sus”: un alt adaos al LXX, atestat, de asemenea, în manuscrisul fragmentar de la Qumran. ♦ „și [alt] Dumnezeu afară de Mine să nu cunoști”: trimitere la Ex. 20,3.

13,5 „ți-am fost păstor”: TM are „te-am cunoscut”. Pentru imaginea lui Dumnezeu, păstor al poporului Său, vezi Os. 4,16; Is. 40,11; Mich. 7,14; Iez. 34,13-16; Ps. 22; 27,9. Parafraza Targumului se apropie de varianta LXX: „ți-am împlinit toate nevoile”. ♦ „nelocuit”: TM are aici un *hapax*: *tal' 'ūbhōth*, cu sens și etimologie nesigure („secetă”? „febră”?). Confundând două litere ebraice asemănătoare (w și y), traducătorul l-a interpretat etimologic drept „nu” (*lo* ') și „casă” (*bayith*).

13,6 „de-a lungul pășunilor lor”: în TM, această expresie începe o nouă propoziție. ♦ „s-au îndestulat îndestul”: figură de stil constând în repetarea aceleiași rădăcini în două cuvinte diferite, caracteristică ebraicii biblice; nu are aici corespondent în TM, unde

Și s-au îndestulat îndestul, și s-au semețit inimile lor;
de aceea M-au dat uitării.

⁷ Și voi fi pentru ei ca o panteră
și ca un leopard pe drumul asirienilor;

⁸ Le voi ieși înaintea ca o ursoaică încolțită
și voi sfărâma încuietoarea inimii lor.
Și îi vor mânca acolo puii de leu din desiș,
fiarele câmpului îi vor sfâșia.

⁹ În pierzania ta, Israele,

fraza este organizată altfel: „Când au avut pășuni, s-au îndestulat. S-au îndestulat și...”. Am păstrat expresia ca atare în românește, în ciuda caracterului ei redundant. ♦ „de aceea M-au dat uitării”: idee frecventă în Biblie, începând cu Deut. 32,15 (vezi și Deut. 8,12-18). 13,7 „Și voi fi”: TM are „și am fost”; în TM, pedepsele poporului au început deja, în vreme ce în LXX ele abia stau să înceapă. ♦ „o panteră”: probabil traducere conjecturală pentru ebr. *ṣāḥal*, denumire poetică și rară a leului (vezi echivalarea cu λέων în Iov 10,16). ♦ „pe drumul”, *litt.* „de-a lungul drumului” (κατὰ τὴν ὁδόν), expresie greacă ce poate fi tradusă și „potrivit cu obiceiul/în felul [asirienilor]” (vezi Iez. 18,30; Ier. 10,2), deși sensul acesta e mai puțin probabil aici. ♦ „asirienilor”: TM are „eu pândesc” (*’āšūr*): traducătorul LXX a citit însă *’āššūr*.

13,8 „ca o ursoaică încolțită”: TM are „ca o ursoaică despărțită de puii ei”; aceeași comparație se regăsește, în TM, în 2Sam. 17,8 [= 2Rg. 17,8 LXX], unde e tradusă în greacă *ad litteram*: „ca o ursoaică rămasă fără pui”, și în Prov. 17,2, unde însă traducătorul LXX a citit altfel textul. Sensul exact al participiului ἀπορουμενῇ în pasajul de față a fost intens discutat în comentariile patristice; Ieronim îl traduce fie „înfometată”, fie „lipsită de pui” (*In Os.* 3.13,170, 178), Theodor al Mopsuestiei, „lipsită de pui” (*Com.*, p. 70; vezi și traducerea lui Theodotion, „despărțită de pui”), iar Theodoret, „încolțită, strâmtorată” (PG vol. 81, col. 1624-1625). Deși sensul destul de general al gr. ἀπορουμεναι „a fi strâmtorât, la ananghie, în impas” poate justifica toate cele trei variante pomenite mai sus; am urmat în traducere, asemenea editorilor BA, interpretarea lui Theodoret (și, parțial, a lui Ieronim), care pare cea mai potrivită în context: nu-i nimic mai sălbatic și mai periculos decât furia unei ursoaice încolțite de vânători (vezi și E. Bons, „La signification de *árkos aporouménē* en Os. xiii 8 LXX”). ♦ „încuietoarea inimii lor”: gr. συγκλεισμών... mai poate avea și sensul de „coșul pieptului” în contextul de față, echivalentul ebr. *seghôr libbām* fiind caracterizat de aceeași ambiguitate semantică. ♦ „îi vor mânca... puii de leu”: TM are „și Eu îi mâncam precum un leu”, diferență datorată unei vocalizări diferite a textului ebraic, din care traducătorul LXX a mai și omis o prepoziție. ♦ „din desiș”: adaos al LXX, probabil datorat traducătorului, care știe că animalele sălbatice locuiesc „în desiș” (vezi Am. 3,4; Mich. 5,8; 4Rg. 2,24). ♦ „acolo”, *i.e.* în Asiria.

13,9 Acest verset acesta este practic imposibil de tradus în TM (vezi CTAT 3, pp. 611-613, pentru o discuție detaliată a tuturor problemelor filologice și a posibilelor soluții).

cine-ți va da ajutor?

¹⁰ Unde e regele ăsta al tău?

Să te scape [el] în toate cetățile tale!

Să te judece acela despre care ai zis:

„Dă-mi rege și conducător!”.

¹¹ Și ți-am dat rege, în urgia Mea,

și am avut, în mânia Mea, [parte de] ¹² o adunătură a strâmbătății.

Efraim, ascuns e păcatul său.

¹³ Îl vor apuca durerile facerii ca pe o femeie ce stă să nască:

Targumul parafrazează: „Când vă pervertiți lucrările, casă a lui Israel, dușmanii voștri vă stăpânesc, dar când vă reîntoarceți la legea Mea, Cuvântul Meu vă vine în ajutor”. Traducătorul LXX a interpretat un original neclar, călăuzindu-se după context. ♦ „pierzania ta”, *litt.* „coruperea ta”: TM are „el te-a stricat”. ♦ „cine”: TM are „căci în Mine”. ♦ „îți va da ajutor”: TM are „în ajutorul tău”.

13,10 „Unde e regele ăsta al tău?”: TM are „unde este, așadar, regele tău?” ♦ „Să te judece”: TM are „și judecătorii tăi”. ♦ „rege și conducător”: TM are „rege și conducători”; textul LXX trebuie, probabil, interpretat ca o figură de stil (hendiadă): „un rege care să te conducă”.

13,11-12 „ți-am dat rege, în urgia Mea”: pentru opoziția divinității față de instituirea monarhiei în Israel, vezi Os. 8,4.10 și Jud. 8,23; 1Rg. 8,6-8. ♦ „am avut, în mânia Mea, [parte de] o adunătură a strâmbătății”: TM are „și [l]-am luat [îndărăt] în mânia Mea. Păstrată e nedreptatea [lui Efraim]”. TM face aluzie aici la numeroasele răsturnări de regi din Regatul de Nord, mulți dintre aceștia pierzându-și tronul și viața în urma unor răcoale sau atentate. Textul LXX (cel puțin acela din majoritatea manuscriselor), dimpotrivă, pare să se refere la purtarea nedreaptă a regilor puși pe tron de Domnul. Dar textul grec este nesigur în mai mult locuri. Gr. ἔσχων poate însemna atât „Eu am avut” (cum l-am tradus aici), cât și „ei au avut”. În al doilea rând, multe manuscrise târzii, dar și unele citate patristice, au în loc de συστροφῇ „adunătură” același cuvânt la nominativ: συστροφῆ, în cazul acesta structura textului LXX devenind asemănătoare cu cea din TM, noul înțeles al versetelor fiind următorul: „l-au avut/am avut [pe rege] în mânia Mea. Adunată e strâmbătatea [lui Efraim]...”. Ceilalți traducători antici au corectat textul, citind în loc de „am avut” alte variante: „[l]-am ridicat [de acolo]” (Aquila), „[l]-am luat” (Theodotion). ♦ „ascuns e păcatul”: expresie tălmăcită de Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 72) astfel: „faptul de a ține ascunse uneltirile inimii față de alții”, lucru pe care Dumnezeu îl va pedepsi.

13,13 „Îl vor apuca durerile facerii ca pe o femeie ce stă să nască”: TM are „durerile celei ce stă să nască vor veni pentru el”. Adăugând un simplu adverb frazei din TM (ὥς „precum”), traducătorul LXX a modificat întru câtva înțelesul textului: dacă, în TM, Efraim este comparat cu un copil ajuns în clipa când trebuie să se nască, în LXX el este asemuit unei femei pe care o apucă chinurile facerii. ♦ „acest fiu al tău este neînțelept”: majoritatea manuscriselor au „acest fiu al tău cel înțelept”: simțită ca o adăugire illogică,

acest fiu al tău este neînțelept,
căci nu va [putea] îndura nimicirea copiilor.

¹⁴ Din mâna lăcașului morților îi voi scoate
și din moarte îi voi răscumpăra.

Unde ți-e sentința, o, moarte?

Unde ți-este boldul, o, lăcaș al morților?

Mângâierea [e] ascunsă de la ochii mei...

¹⁵ De aceea, acesta va face deosebire în mijlocul fraților săi.

fără legătură cu contextul, această expresie a fost corectată în fel și chip în tradiția manuscrisă („nu înțelept”, variantă adoptată în ed. Rahlfs și Ziegler) și de ceilalți traducători antici („fără minte” – Aquila, Symmachos; „nu înțelept” – Theodotus). Pentru Theodoret (PG vol. 81, col. 1625) și Ieronim (*In Os.* 3.13,258), fiul cel puțin înțelept este Efraim. ♦ „nu va îndura nimicirea copiilor”: TM are „în clipa potrivită, nu se va arăta la ieșirea din pântecul maicii lui”; traducătorul a interpretat ebr. *mišbār* „colul uterin” ca pe o formă a răd. *š-B-R* „a sparge.” E greu de spus ce înseamnă, de fapt, expresia greacă astfel rezultată.

13,14 În TM, acest verset continuă discursul acuzator al profetului, în vreme ce în LXX el poate primi o interpretare mai degrabă pozitivă. ♦ „Din mâna lăcașului morților”; TM s-ar putea interpreta ca o întrebare retorică: „Să-i izbăvesc, oare, din Șeol?”. ♦ „Unde ți-e sentința, [...] o, lăcaș al morților?” În TM, aceste cuvinte sunt o invitație adresată morții să-și arate puterea, dar în LXX ele au devenit o batjocură la adresa morții, așa cum se vede din forma versetului citată în 1Cor. 15,55. Theodor al Mopsuestiei a identificat „moartea” cu Asiria (*Com.*, p. 73). Pentru Theodoret, în schimb, ea reprezintă, pe de o parte, robia israeliților, iar pe de alta, moartea din care vor învia toți oamenii (PG vol. 81, col. 1628). Ieronim (*In Os.* 3.13,285) și Chiril (*Com.*, p. 271) interpretează pasajul în legătură cu moartea și Învierea lui Hristos, care, cu moartea pe moarte călcând, a pus capăt puterii acesteia. ♦ „sentina”: TM are aici un cuvânt (*dh^hbhāreykhā*) cu sens incert („ciumă”? „bold”? „cuvinte”?). Unele manuscrise ale LXX prezintă varianta *vikn* „izbândă”, poate influențată de forma în care versetul este citat în 1Cor 15,55: „Unde îți este, moarte, biruința (*vikos*) ta?”.

13,15 „va face deosebire”. TM are „va rodi” (*yaph^hrī*), un joc de cuvinte pornind de la etimologia numelui lui Efraim, „cel roditor”. Traducătorul LXX a citit probabil *yaph^hrīdh* „va despărți”. În TM, subiectul este Efraim, în vreme ce în LXX subiectul e neexprimat, probabil un dușman al lui Efraim, pe care Părinții l-au identificat fie cu moartea, care „desparte frate de frate, copil de părinte” (Theodoret, PG vol. 81, col. 1628), fie cu asirienii (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 73), care au despărțit cele zece triburi ale lui Israel de tribul lui Iuda. ♦ „va trimite”: TM are „va veni” (*yābhō*), deosebirea datorându-se unei vocalizări diferite a originalului (*yābhī*), însoțită de confuzia între două consoane ebraice asemănătoare (*w* și *y*). ♦ „asupra-i”: se poate înțelege și „împotriva lui”: TM are „el [i.e. vântul] suie” (*ōleh*), citit de traducătorul LXX *ālāw* „peste el”. Pentru Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 74), vântul fierbinte este regele Babilonului, care-i va

Domnul va trimite asupra-i vânt de arșiță din pustie
și-i va usca izvoarele,
îi va pustii fântânile;
acesta îi va pârjoli pământul
și toate lucrurile dorite de el.

14 ¹ Va fi nimicită Samaria,
căci s-a ridicat împotriva Dumnezeului ei.
De sabie vor cădea ei,

iar pruncii lor de țâță vor fi zdrobiți de pământ
și femeile lor însărcinate vor fi spintecate!

² Întoarce-te, Israele, la Domnul Dumnezeuul tău,
căci ai slăbit în strâmbătățile tale!

³ Luați cu voi cuvinte

ataca pe asirieni, în vreme ce Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 274) și Ieronim (*In Os.* 3.13,373 sq.) văd o prefigurare tipologică a lui Hristos, a cărui venire va seca izvoarele morții. ♦ „va usca... va pustii”: TM are „se vor usca... se vor pustii”. ♦ „fântânile”: gr. *φλέψ* înseamnă, mai exact, „vână (de apă)”. ♦ „va pârjoli”: TM are „va jefui”. ♦ „pământul [lui]”: TM are „comoară/avut” (*ōfār*), citit, probabil, de traducător cu metateză *ar^h pō* „pământul lui”.

14,1 „Va fi nimicită”: TM are „se va face vinovată” (*te^h šam*), în urma aceleiași confuzii cu răd. *š-M-M* „a pustii” ca în vv. 5,15; 10,2; 13,1. ♦ „pruncii... de țâță”: gr. *ὑποτίτθω*, un *hapax* în LXX și cu foarte rari și târzii atestări în greacă, a fost ales de traducătorul LXX pentru a reda ebr. *ōlēlēhem* „copilașii lor”. ♦ „zdrobiți... spintecate”: imagine a cruzimii oștirilor invadatoare foarte frecvent întâlnită în Vechiul Testament (vezi 4Rg. 8,12; 15,16; Is. 13,16; Os. 10,14). Verbul *ēdāfīzō* „a zdrobi lovind de pământ” este specific pentru greaca biblică (vezi Na. 3,10; Iez. 31,12; Ps. 136,9; Is. 3,26; Lc. 19,44).

14,2-9 Chemarea la pocăință și promisiunea mântuirii.

14,3 „Luați cu voi cuvinte”: Targumul completează: „cuvinte de mărturisire”. Tot așa, Ieronim, comentând versetul de față, vorbește de rugăciuni și de mărturisirea păcatelor (*In Os.* 3.14,63), iar Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 278) adaugă acestora și cântările de mulțumire și de mărturisire. ♦ „Spuneți-I Lui, ca să nu aveți parte de strâmbătate”: TM are „spuneți-I Lui: Iartă orice greșală...”; traducătorul LXX a citit *bal* „(să) nu” în loc de *kol* „orice”. Textul grec poate primi mai multe interpretări: fie „spuneți-I cuvintele, ca să nu aveți parte...”, fie „spuneți-I că nu veți primi...”, fie (așa cum am tradus aici, urmând sugestia editorilor BA) legând verbul „a spune” de discursul direct de la sfârșitul versetului. Multe din manuscrisele grecești au aici un adaos important după „spuneți-I”: „că Tu ești în stare să ierți orice păcat”. ♦ „să nu aveți parte”, *litt.* „să nu primiți”: TM are „dă deoparte [orice vină]”. În TM, aceste cuvinte îi sunt adresate lui Dumnezeu, în

și întoarceți-vă la Domnul Dumnezeu vostru!
Spuneți-I Lui,
ca să nu aveți parte de strâmbătate,
ci să aveți parte de cele bune:
„Îți vom aduce în schimb rodul buzelor noastre.

⁴ Nu Assur ne va scăpa,
nu vom mai încăleca pe cal,
nici nu vom mai spune «zeii noștri»
lucrărilor [ieșite] din mâinile noastre!
Cel care este în Tine va avea milă de orfan!”.

⁵ Voi tămădui locuințele lor,
îi voi iubi pe față,
căci s-a abătut mânia Mea de la ei.

⁶ Voi fi ca roua pentru Israel,

timp ce în LXX ele îi vizează pe israeliți. ♦ „rodul buzelor noastre”: TM are „[drept] tauri, buzele noastre”, o expresie cu referire la jertfe, citită în alt chip de traducătorul LXX. În ciuda sintaxei chinuite, atât în TM, cât și în LXX, sensul frazei e limpede: poporul se obligă să-i aducă Domnului jertfă rugăciunea și lauda (vezi și Ps. 50,17-19; 68,31-32). E o noutate a mesajului profetic îndemnul la rugăciunea de laudă și mulțumire, însoțită de fapte bune față de aproapele, mai plăcută lui Dumnezeu decât înmulțirea jertfelor de animale fără o corespunzătoare atitudine launtrică (cf., e.g., Is. 1,10-20; Os. 6,6; Am. 5,25; Ier. 7,22).

14,4 „zeii noștri”: traducătorul LXX a ales să traducă astfel ebraicul *’elōhēynū* (care ar putea însemna „zeii noștri”, dar și „Dumnezeul nostru”), clarificând în mod logic mesajul. ♦ „Cel care este în Tine va avea milă de orfan!”: TM are „căci în Tine, orfanul va avea parte de milă”. Așa cum remarcă Părinții antiohieni, textul LXX poate fi înțeles în două feluri: fie insistând asupra responsabilității israeliților, care trebuie să-și arate recunoștința față de Dumnezeu inclusiv prin mila față de cei oropsiți (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 76), fie socotind că Dumnezeu este „cel care este în tine”, iar orfanul, nimeni altul decât Israel (astfel Theodoret, PG vol. 81, col. 1629).

14,5 „locuințele lor”: TM are „întoarcerea lor”, i.e. „convertirea lor”. Pentru confuzia ce stă la originea diferenței dintre cele două texte, vezi *supra*, v. 11,7. ♦ „pe față”: gr. ὁμολόγως poate însemna, așa cum a observat Ieronim (*In Os.* 3.14,127), „în văzul tuturor, fără ascunzișuri, fără șovăială”.

14,6 „roua”: în vreme ce în vv. 6,4 și 13,3 roua era pomenită ca un simbol al nestărniciiei și lipsei de importanță, aici ea devine un simbol benefic, al iubirii roditoare a Domnului pentru poporul Său. ♦ „[cedrul din] Liban”: adăugirea dintre parantezele drepte e menită să sugereze sensul probabil al gr. λίβανος în contextul de față. Substantivul acesta mai poate însemna „Liban” (ca în TM), „arbore producător de tămâie” și

va înflori ca un crin
și-și va înfige rădăcinile precum [cedrul din] Liban.

⁷ Îi vor da crengile
și va fi ca măslinul încărcat de rod,
iar mireasma lui ca a Libanului.

⁸ Se vor întoarce și vor șede la adăpostul lui,
vor trăi și se vor îmbăta de grâne.
Și va înflori precum via amintirea lui,
precum vinul din Liban.

⁹ [Cât despre] Efraim, ce mai este de-acum între el și idoli?

chiar „tămâie”. Comentariile patristice au preferat „ca Libanul”, luând cuvântul ca pe o expresie metonimică pentru cedrii falnici, „arborii din Liban” (vezi, de pildă, Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 76; la fel în Targum).

14,7 „încărcat de rod”: TM are „strălucirea sa”. ♦ „ca a Libanului”: editorii BA au preferat aici sensul de „tămâie”, așa cum glosează, de altminteri, și Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 76).

14,8 „vor șede”: TM are „cei așezați”. Vocalizând diferit originalul consonantic pe care-l avea dinainte, traducătorul LXX a transformat un fapt împlinit într-o prevestire, la fel cum au făcut și autorii Targumului („ei se vor așeza”). ♦ „adăpostul lui”: greu de spus la cine se referă pronumele posesiv: la Israel, pe care profetul tocmai l-a comparat cu un măslin plin de rod, sau la Dumnezeu, care-i va da adăpost, așa cum crede Theodoret (PG vol. 81, col. 1629). Targumul interpretează, după Plâng. 4,20, „la umbra Celui Uns/Mesia al lor”. ♦ „vor trăi”: TM are „vor face să trăiască”. ♦ „se vor îmbăta”, adaos al LXX, remarcabil prin imaginea improbabilă pe care o produce („a se îmbăta de grâne”), neatestată, de altminteri, nicăieri în alt loc în LXX. ♦ „va înflori”: TM are „ei vor înflori”.

14,9 „ce mai este de-acum între el și idoli?”: TM are „ce mai este de acum între Mine și idoli?”; traducătorul LXX a citit *lō* „lui” în loc de *lī* „mie”, producând un context care pare mai logic decât cel din TM: nu Domnul s-a încurcat cu idoli, ci israeliții. Și Targumul, și Peshitta citesc varianta din TM, dar pun aceste cuvinte în gura lui Efraim. ♦ „Eu l-am umilit și tot Eu îi voi da putere!”: TM are „Eu i-am dat ascultare și Eu îl voi păzi”. Traducătorul LXX va fi interpretat verbul *’ānāh* „a răspunde, a da ascultare” drept omonimul său, care înseamnă „a fi umilit”, și a tradus un verb rar întâlnit, *šūr* („a vedea”), punându-l în legătură cu răd. aramaică *ṣ-R-R* „a fi puternic” (vezi și Os. 10,11; 12,5). Dacă în TM accentul cade pe ascultarea rugăciunilor sincere ale lui Efraim, în LXX sunt puse în contrast pedepsele din trecut și binecuvântările ce vor să vină. ♦ „desiș de ienupăr”: TM are „chiparos verde îmbelșugat”; o traducere asemănătoare a ebr. *b^ṣrōṣ* „chiparos, pin” în 2Par. 2,7, nu însă și în Zah. 11,2, unde același termen ebraic e tradus „pin”. Chiparosul pururi verde simbolizează viața, al cărei unic izvor este *YHWH*. După ce a osândit cultele idolatre de sub copacii umbroși (4,13), Domnul lasă să se înțeleagă

Eu l-am umilit și tot Eu îi voi da putere!

Eu [sunt] ca un desiș de ienupăr,

din Mine ți se va afla rodul.

¹⁰ Cine este înțelept și va pricepe acestea?

Cine este priceput și le va înțelege?

Căci drepte sunt căile Domnului

și dreptii vor umbla pe ele,

dar cei nelegiuți pe ele își vor pierde puterea.

AMOS

că numai El este adevărul, Cel care dăinuie. Cum chiparosul nu este un arbore fructifer, se înțelege că „rodul” are un sens integral, mult mai profund.

14,10 Ultimul verset al Cărții lui Osea e un cuvânt de tip sapiențial (atribuit de exegeți redactorilor finali), ce se adresează direct cititorului (ca în Ps. 1,5-6). Înțeleptul va pricepe mesajul cărții, care vorbește despre atitudini și adevăruri fundamentale și eterne precum dreptatea divină, condamnarea nedreptății și posibilitatea acordată oamenilor de a umbla împreună cu Domnul.

Introducere la Amos

I. Autor și datare

După cum se menționează în v. 1,1, activitatea lui Amos s-a desfășurat în timpul regilor Ieroboam al II-lea, al Regatului de Nord, și Ozias, al regatului lui Iuda. Ozias a domnit, probabil, între 781 și 740 î.H., iar Ieroboam al II-lea, între 793 și 743 î.H. (după alții între 787/6 și 747/6 î.H.). Versetul specifică, de asemenea, un moment precis, „cu doi ani înainte de cutremur”, însă nu se știe nimic despre acest cutremur. El a rămas în memoria israeliților, fiind amintit și în Zah. 14,5, însă datarea lui sigură nu s-a realizat până astăzi. Pe baza descoperirilor arheologice a fost propus anul 760 î.H. Profetul pare să-și fi desfășurat activitatea într-un timp foarte scurt, cel mult un an¹. Cert este faptul că nu putem discerne, din textul lui Amos, o desfășurare mai lungă a evenimentelor. Prin urmare, orice încercare de datare a unor evenimente anterior sau ulterior informațiilor date de profet este marcată de incertitudine².

Despre profet nu se știe altceva în afară de ceea ce ne oferă textul. Astfel aflăm că Amos era originar din Teqoa, localitate aflată la aproximativ 20 km sud de Ierusalim, menționată de mai multe ori în VT (2Rg. 14,2.4.9; 2Par. 11,6; 20,20; Ier. 6,1). Relativ recent (1990), Rosenbaum a susținut că Amos nu era din Iuda, ci din Israel: Teqoa nu ar reprezenta locul de origine al profetului, ci locul unde s-a refugiat, după confruntarea cu Amasias, preotul din Bethel (vv. 7,12-13)³. Totuși, majoritatea exegeților admit că Amos era originar din Regatul de Sud.

După cum menționează primul verset, profetul era păstor. Într-adevăr, Teqoa era un loc propice păstoritului. Termenul folosit de TM, *noqed*, are

1. J.L. Mays, *Amos: A Commentary*, SCM Press LTD, Londra, 1969, p. 2.
2. D. Stuart, „Amos”, în *Hosea-Jonah, Word Biblical Commentary*, vol. 31, Word Books, Waco, 1987, p. 285.
3. R.F. Melugin, „Amos in Recent Research”, *Currents in Research* 6, 1998, pp. 65-101, aici p. 77.

de fapt o semnificație mai bogată, referindu-se mai degrabă la un proprietar de turme sau un crescător de oi. Este posibil ca acest cuvânt să descrie și un proprietar stăpân peste alți păstori, ceea ce face din Amos un om respectat în comunitatea sa⁴. De aceeași părere e și Gerhard von Rad, care susține că profetul se bucura de o anumită reputație⁵. În v. 7,14 se menționează o altă ocupație a lui Amos, și anume „ciupitor de sicomori”. Datorită ocupației sale, Amos va fi călătorit în diferite părți ale țării și chiar în țări vecine⁶. Îl găsim profetind în Samaria, la Bethel.

Faptul că Amos nu era doar un agricultor lipsit de cultură și needucat este sugerat de stilul mesajelor sale și de cunoștințele pe care le dovedește în legătură cu neamurile dimprejur și cu istoria propriului popor, din punct de vedere religios și social⁷.

Tendința criticii din anii 1970 și din primii ani ai decadei următoare a fost de a considera Cartea lui Amos o colecție de mesaje și oracole independente, care pot fi identificate prin metodele analizei formelor⁸. Conform acestei abordări, textul final al cărții este rezultatul unui proces de compoziție extins de-a lungul unei perioade îndelungate, pe care unii o întind până la exilul babilonic⁹. Acest fapt înseamnă că, alături de mesajele originale ale lui Amos, s-ar putea identifica secțiuni aparținând unor discipoli din secolul al VIII-lea î.H. și chiar altele compuse în timpul domniei lui Iosias în regatul lui Iuda, o ulterioară redactare deuteronomistă și un supliment optimist postexilic (vv. 9,11-15)¹⁰.

O nouă direcție în exegeza Cărții lui Amos a apărut pe la mijlocul anilor 1970 în sprijinul unei abordări mult mai sincronice a textului, care accentua faptul că Amos este mai mult o compoziție decât o colecție. Susținătorii acestei ipoteze au încercat să demonstreze că un redactor din secolul al VI-lea î.H. a funcționat ca un *autor*, modelând textul în forma sa actuală ca unitate sincronă¹¹.

4. J.L. Mays, *op. cit.*, p. 3.

5. G. von Rad, *The Message of the Prophets*, SCM Press LTD, Londra, 1968, p. 101.

6. J. Niehaus, *Amos*, în T.E. McComiskey (ed.), *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, vol. I, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 315.

7. *Ibidem*, p. 316.

8. R.F. Melugin (*op. cit.*) oferă o trecere în revistă a principalelor abordări ale cărții lui Amos.

9. J.L. Mays, *op. cit.*, p. 13. Autorul atribuie însă cea mai mare parte a mesajelor profetului Amos însuși.

10. D. Stuart, *op. cit.*, p. 295.

11. R.F. Melugin, *op. cit.*, p. 65.

În ciuda diferențelor de nuanță prezente în lucrările cercetătorilor, există în fapt două ipoteze majore: Amos ca autor al întregii cărți – concepția tradițională, anterioară criticii moderne a Bibliei; și Cartea lui Amos ca produs final, în care se împletesc oracolele originale ale profetului cu diferite straturi de dezvoltare ulterioară. Cele două tendințe coexistă, chiar dacă a doua prevalează în studiile actuale.

II. Conținutul cărții

Perioada lui Ieroboam al II-lea a fost cea mai prosperă pentru Regatul din Nord. Marile puteri din zonă nu păreau a constitui o amenințare imediată. Deja regele Ioas, tatăl lui Ieroboam, reușise să recupereze de la aramei teritoriile din Transiordania (*cf.* Am. 6,13-14); comerțul cu Fenicia vecină era înfloritor, se formează averi consistente, dar se accentuează și polarizarea socială: bogații devin tot mai nedrepti și aroganți, justiția este adesea coruptă, iar regele și dregătorii nu par a sesiza primejdia care se conturează din partea Asiriei. Pe plan religios, se remarcă doar fastul ceremoniilor, neînsoțit însă de o trăire autentică.

Mesajul profetului Amos se constituie într-o muștrare aspră pentru toate acestea, mai ales cu referire la nedreptatea socială: judecătorii venali (vv. 5,7.10-12; 6,12), negustorii speculanți și necinstiți (vv. 8,4-8), femeile ahtiate după lux (vv. 4,1-3), cârmuitorii plini de suficiență și orbi în fața realității (vv. 6,1-3.13-14; 7,9), preoțimea lacomă și aservită politic (vv. 7,10-17 etc.). Aceste fărădelegi stârnesc mânia lui Dumnezeu, care ia partea sărmanilor și disprețuiește cultul pur exterior care I se aduce (vv. 4,4-5; 5,4-5.6.14-15.21-27).

Singura salvare este convertirea, care la Amos este exprimată prin îndemnul de a-L căuta pe Dumnezeu (vv. 5,5-6); ce înseamnă această căutare este explicat în vv. 5,14-15 („Căutați binele, și nu răul... așezați din nou la porți judecata...”).

III. Formă, structură și stil literar

Textul lui Amos este variat din punctul de vedere al tipului de materiale narrative prezente. Se pot identifica cinci astfel de categorii de materiale narrative: 1) mesaje aparținând profetului însuși; 2) relatări la persoana I a viziunilor; 3) o relatare la persoana a III-a despre opoziția întâmpinată

de Amos la Bethel; 4) fragmente dintr-un vechi imn închinat Domnului; 5) titlul cărții (v. 1,1)¹².

Cartea lui Amos este un text variat ca stil și conținut, însă structura se poate discerne destul de ușor: secțiunile ei majore sunt marcate de conținutul și de forma lor. Textul poate fi împărțit în trei secțiuni majore: *capitolele 1-2*, în care sunt conținute opt oracole împotriva mai multor neamuri învecinate, dar și împotriva regatului lui Israel și celui al lui Iuda; *capitolele 3-6*, în care atenția profetului se îndreaptă exclusiv asupra lui Israel și a păcatelor acestuia; *capitolele 7-9*, cuprinzând o serie de cinci viziuni ale profetului, urmate de alte câteva oracole și întrerupte de o relatare autobiografică sau biografică a confruntării dintre profet și preotul de la Bethel, Amasias.

O structură diferită este propusă de Stuart, care împarte textul după cum urmează: 1,2-6,14 – primul grup de oracole; 7,1-8,3 – viziunile profetului împreună cu narațiunea biografică; 8,4-9,15 – grupul final de oracole¹³. Chiar dacă acceptăm această împărțire, prima secțiune tot apare structurată în două pasaje extinse: primele două capitole și restul textului.

Textul nu ridică probleme majore în ce privește structura sa. Chiar dacă părți din secțiunile majore prezintă o natură compozită¹⁴, nefiind legate formal, ele prezintă totuși o unitate tematică (de exemplu, vv. 8,4-14; 9,1-10), ceea ce dovedește faptul că textul a fost organizat în funcție de un scop bine determinat. Un alt aspect structural care suscită diferite interpretări este situarea pasajului biografic în economia textului, în vv. 7,10-17, între viziunea a treia și a patra a profetului, ceea ce conduce aparent la întreruperea unității secțiunii. Au fost propuse mai multe ipoteze. De pildă, Richard S. Cripps consideră că, în cazul în care acest pasaj a circulat ca text independent, el a fost intercalat între cele două viziuni, deoarece așa a socotit de cuviință redactorul final sau unul mai timpuriu; dacă ar trebui să căutăm un alt loc în text pentru această relatare, cele mai bune opțiuni ar fi la sfârșitul capitolului 3 sau după cea de-a patra viziune (vv. 9,1-4)¹⁵. Mays consideră

12. D. Stuart, *op. cit.*, p. 286. Autorul le-a așezat într-o ordine descrescătoare, în funcție de mărimea fiecărei categorii.

13. *Ibidem*, p. 287.

14. Ceea ce îi determină pe majoritatea susținătorilor criticii formelor să afirme că textul a ajuns la forma sa finală într-o perioadă îndelungată și a fost organizat de redactori diferiți.

15. R.S. Cripps, *A Critical & Exegetical Commentary on the Book of Amos*, SPCK, Londra, 1969, p. 311.

că relatarea biografică indică existența unei persoane – sau a unui grup – care a avut informații de primă mână despre activitatea lui Amos și a compus pasajul respectiv în relație cu v. 7,9, incluzându-l aici; mai mult, ar fi adunat mesajele lui Amos, fiind și la originea structurii actuale a cărții¹⁶.

Cea mai plauzibilă ipoteză pare să fie totuși a lui Stuart, care prezintă avantajul simplității prin păstrarea ordinii cronologice a textului biblic, fără nevoia unor alte conjecturi pentru explicarea poziției acestui pasaj. În consecință, organizarea celor patru viziuni nu este atât tematică, ci mai degrabă cronologică, a patra viziune demonstrând faptul că predicarea lui Amos nu a fost oprită de intervenția brutală a preotului Amasias¹⁷.

Una din trăsăturile caracteristice ale mesajelor lui Amos este și forma lor de discursuri judiciare. Această formă nu apare doar în literatura veterotestamentară, ci și în texte aparținând literaturii juridice a Orientului antic: analele regelui hitit Mursilis al II-lea (cca 1325 î.H.) și cronica asiriană a lui Tukulti-Ninurta¹⁸. Rețeta acestui tip de discurs este următoarea: 1) descrierea scenei de judecată; 2) discursul judecătorului: A. adresarea către acuzat; a. reproșul (bazat pe acuzație); b. afirmația (de obicei la persoana a III-a) că acuzatul nu are nici o apărare; B. pronunțarea vinovăției; C. sentința (la persoana a II-a sau a III-a)¹⁹. Cu variații minore, iată rețeta care se regăsește în oracolele împotriva neamurilor: 1) formula introductivă: „acestea le zice Domnul”; 2) vestirea generală a pedepsei și certitudinea ei; 3) dovada păcatului, introdusă prin „pentru că...”; 4) anunțarea pedepsei: „voi trimite foc”; 5) formula conclusivă: „zice Domnul”. Niehaus semnalează prezența acestor rețete și în oracolul din vv. 5,18-27²⁰.

Stilul Cărții lui Amos este foarte variat și dinamic, profetul dovedindu-se a fi un orator cu mare putere de convingere și un poet autentic, având capacitatea de a întrebuința toate mijloacele literaturii orale disponibile în cultura Israelului²¹. Prezentăm mai jos principalele tehnici și procedee retorice folosite de Amos²².

16. J.L. Mays, *op. cit.*, p. 13.

17. D. Stuart, *op. cit.*, pp. 287, 369-370. Pentru alte observații privind acest pasaj, vezi notele explicative.

18. J. Niehaus, *op. cit.*, p. 318.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*, p. 320.

21. Cf. J.L. Mays, *op. cit.*, p. 5.

22. Cf. D. Stuart, *op. cit.*, p. 285.

În mod obișnuit, profetul folosește așa-numitele „formule de recunoaștere”: „Așa vorbește Domnul”, „Acestea le spune Domnul”, „zice Domnul”, „cuvântul/oracol al Domnului”. Amos folosește, de asemenea, o formulă menită să capteze atenția: „ascultați cuvântul acesta” (vv. 3,1; 4,1; 5,1; 8,4). De trei ori, profetul introduce cuvintele Domnului printr-o formulă de jurământ: „Se jură Domnul...” (vv. 4,2; 6,8; 8,7).

Un alt procedeu este exemplificarea, prin care caută să surprindă esența unei atitudini sau a unui tip comportamental²³: în v. 4,1, ilustrează comportamentul femeilor bogate ale Samariei; în v. 6,13 profetul exemplifică modul de vorbire al celor care se încredeau în forța lor militară; în vv. 8,5-6 portretizează lăcomia și nedreptatea negustorilor; iar în v. 9,10 îi caracterizează pe cei care nu cred în apropierea pedepsei divine. Amos introduce în textul său trei fragmente dintr-un imn închinat Domnului (vv. 4,13; 5,8; 9,5-6), integrându-le în mesajul său pentru a sublinia ceea ce dorea să transmită.

Un aspect demn de remarcat la Amos este modul în care folosește o anumită structură repetând-o în întregime sau reluând anumite expresii importante pentru a conduce discursul spre un climax²⁴. Cel mai cunoscut discurs structurat astfel este secțiunea 1,3–2,16, care cuprinde șase oracole împotriva neamurilor, urmate de cele împotriva lui Iuda și Israel. Oracolul împotriva lui Israel este cel mai elaborat și extins, reprezentând apogeul întregului grupaj. Această secțiune se individualizează și prin modalitatea prin care este anunțată pedeapsa, modalitate constând într-un tipar numeric regăsit în toate cele opt oracole: „Pentru trei nelegiuiri ale... și pentru patru”. Formula, exprimată simbolic prin $x/x+1$, este un procedeu numeric frecvent utilizat în VT, mai ales în textele sapiențiale și întâlnit, de asemenea, în literatura Orientului Apropiat antic²⁵.

Alt procedeu literar este ironia. Ironia lui Amos este foarte incisivă, fapt manifestat, de pildă, în vv. 4,4-5, unde profetul se referă la viața cultică a poporului Israel, îndemnându-l aparent la sporirea unor practici exterioare: zeciuala, punctualitatea sacrificiilor, iar apoi chiar somându-l să aducă jertfe într-un mod incorect²⁶. Ironia se transformă în sarcasm, de pildă în

23. *Ibidem*.

24. Cf. J.L. Mays, *op. cit.*, p. 6; J. Niehaus, *op. cit.*, p. 323; D. Stuart, *op. cit.*, pp. 285-286.

25. Pentru mai multe informații despre acest procedeu literar, vezi notele explicative.

26. Vezi notele.

v. 4,1, unde profetul se adresează femeilor din clasa înaltă a Samariei, numindu-le „juninci ale Basanului”.

Ironia transpare și în modul în care se raportează la istoria lui Israel²⁷. Dumnezeu îi reamintește poporului eliberarea din Egipt (v. 2,10), însă, din pricina rebeliunii împotriva Creatorului și Eliberatorului său, acesta – într-o inversiune ironică – a lovit poporul așa cum lovise Egiptul: prin lăcuste, ciumă (vv. 4,9.10); din pricina neascultării și nepocăinței lui Israel, Dumnezeu vestește că va trece „prin mijlocul lui” (v. 5,17), tot așa cum trecuse prin mijlocul Egiptului, pentru a aduce judecata și pedeapsa.

Pe lângă procedeele amintite, Amos recurge și la alte figuri și forme literare pentru a-și convinge ascultătorii: un cântec de jale compus cu măiestrie și complexitate (vv. 5,1-17); comparații, ghicitori, proverbe și expresii populare (vv. 2,9; 3,12; 5,2.7.19.24; 6,12; 9,9); formule de blestem (v. 7,17); metafore (vv. 1,3; 2,13; 3,12; 4,1; 9,9).

IV. Vocabularul LXX

Relația dintre TM și textul Septuagintei reprezintă un domeniu important al studiilor despre Cartea lui Amos. Chiar și o privire fugară va releva imediat diferențele existente între cele două versiuni. Dar cercetătorii sunt de acord că diferențele dintre LXX și TM sunt mult mai puține decât concordanțele dintre cele două. LXX încearcă în general – și reușește de cele mai multe ori – să fie fidelă originalului ebraic²⁸. În această secțiune vom examina modul în care traducătorul grec al lui Amos a înțeles și redat originalul²⁹. Pentru a oferi o privire de ansamblu cât mai utilă, am structurat materialul în mai multe categorii, oferind câteva exemple concludente în cazul fiecăreia.

27. J. Niehaus, *op. cit.*, pp. 325-326.

28. Swete afirmă că, în ansamblu, versiunea greacă țintește spre fidelitate și o face chiar cu prețul sacrificării idiomului grecesc (H.B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, KTAV Publishing House, New York, 1968, p. 323).

29. Textul nostru se bazează pe articolul lui J.A. Arieti, „The Vocabulary of Septuagint Amos”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 93, nr. 3 (septembrie 1974), pp. 338-347. Acest articol, la rândul său, are ca surse lucrările lui J. Ziegler, *Duodecim prophetae* și cea a lui H.B. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*. Pentru sensuri am folosit și Lexiconul lui T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Peeters, Louvain, 2002.

a) Cazuri în care LXX conține „plusuri” față de TM: cuvintele grecești folosite pentru a echivala textul ebraic oferă un înțeles suplimentar.

Astfel, μετανοεῖν echivalează ebraicul *niham* „a se căi” în vv. 7,3.6. În greaca clasică înseamnă „a schimba gândul”. Astfel, semnificația religioasă a termenului se îmbogățește cu ideea unei schimbări de mentalitate și atitudine, perpetuând acest sens și în NT.

Verbul στερεοῦν „a întări, a face solid” echivalează mai multe cuvinte ebraice³⁰, conferindu-le o anume valoare metaforică. De pildă, în Am. 4,13, unde traducătorul a confundat complementul direct al verbului, *harīm* „munți”, cu *ha-ra'am* „tunet”, traducând în loc de „Cel care plăsmuiește munții”, „Cel care întărește tunetul”.

b) Cazuri în care LXX prezintă „minusuri” față de TM. Sunt cazurile în care aria de semnificație a cuvintelor ebraice este mai largă decât cea a cuvintelor grecești, ceea ce duce la pierderea înțelesului deplin. Un asemenea cuvânt este ὀσφραίνεσθαι „a miroși”. Echivalentul ebraic este *'ariah*, cuvânt care comportă, în domeniul sacrificial, sensul suplimentar de „a agreea (o jertfă)”, „a găsi plăcere în”.

Cuvântul μάταιος traduce ebraicul *kazabh* „zei falși, minciuni”, însă cuvântul grecesc are înțelesul primar de „gol, fără valoare”. Astfel, sensul cuvântului ebraic nu este redat pe deplin.

c) Cazuri în care textul LXX reține cu grijă o anumită distincție, manifestând-o și în alegerea consecventă a anumitor cuvinte grecești. Un exemplu este λαλεῖν care, în Septuaginta, în general, și în Amos, în special, este aproape întotdeauna folosit pentru a echivala forma intensivă (*pi'el*) a ebraicului *dābhar*. Verbul *'amar*, care exprimă pur și simplu acțiunea de a spune cuvintele, este tradus prin λέγειν.

d) Cazuri în care traducătorul LXX a manifestat o mare atenție în alegerea sensurilor. De exemplu, pentru a sublinia caracterul impur al locurilor de cult din Israel, în Am. 7,9, el redă *miq'daš* „sanctuar” cu τελετή, care se referă la ritualul păgân de inițiere în mistere, echivalare care mai apare doar în 3Rg. 15,12.

O altă situație de acest gen se manifestă în cazul cuvântului ebraic *'akhal*, cu sensul de bază „a mânca”, dar care posedă o varietate de conotații metaforice: sabia „mănâncă carnea” (Deut. 32,32); focul „mănâncă zidurile” (Am. 1,4); o țară își poate „mânca locuitorii” (Num. 13,32). Când

termenul ebraic are o conotație puternic negativă, LXX îl redă prin κατεσθιῖν „a mânca în întregime, a înghiți, a mistui”. Când termenul are un sens neutru, exprimând pur și simplu actul de a mânca, este tradus prin verbul simplu ἐσθιῖν.

e) Cazuri în care nu se face nici o distincție în greacă, alegerea cuvântului fiind aleatorie. Această situație apare chiar și pentru termeni importanți.

Grecescul ἀμαρτία „păcat” traduce atât *'awon*, în Am. 3,2, cât și *hatt'at*, în Am. 5,12. Există trei echivalări majore pentru *'awon*: ἀνομία, ἀμαρτία, ἀδικία. Aceste cuvinte nu pot fi deosebite în funcție de context sau înțeles, ci numai în funcție de cărțile în care apar.

Ebraicul *herebh* „sabie” este tradus întotdeauna prin ῥομφαία în Amos (vv. 1,11; 4,10; 7,9.11.17; 9,1.4.10) și de 25 de ori în restul profeților mici, în timp ce μάχαιρα este întrebuințat o singură dată în profeții mici și de 22 de ori în Isaia, fără vreo deosebire semnificativă.

Miš'pat „judecată” este tradus în Amos fie prin κρίσις, fie prin κρίμα³¹.

f) Cazul celor câteva *hapax legomena* din textul ebraic al lui Amos care sunt redate foarte bine de LXX. În majoritatea cazurilor cuvântul a fost interpretat, și în multe dintre acestea interpretarea pasajului nu este deloc inferioară celei moderne³².

g) Cazul terminologiei filozofice și sacrificiale. Chiar dacă unele cuvinte grecești au ajuns să aibă în limbajul filozofic o semnificație specifică, este firesc ca în Amos să fie folosite cu sensul lor de bază. Astfel, λόγος este folosit în Amos întotdeauna pentru a reda sensul literal de „cuvânt” (vv. 1,1; 3,1; 4,1; 5,1.10; 6,13; 7,10.16; 8,11.12). La fel ἐλέγχειν, care în filozofie ajunge să aibă sensul de „a respinge logic” (și care a dat termenul tehnic ἐλεγχος pentru a denumi acea parte din dialogurile lui Platon în care se respinge o afirmație), în Amos are înțelesul simplu de „a mostra, a admonesta” (v. 5,10). Cuvântul ψυχή înseamnă, în Am. 2,14.15, „viață”, traducând ebraicul *nepheš* „suflare de viață”.

Limba ebraică are o paletă largă de termeni sacrificiali: *'olāh* „ardere de tot”, *min'hāh* „prinos din cereale”, *šelem* „jertfă de pace/împăcare”³³. Traducătorul LXX al lui Amos nu a făcut întotdeauna distincție între tipurile de jertfe: de pildă, *min'hāh* este tradus de două ori prin θυσία (vv. 5,22.25), însă θυσία traduce și termenul generic *z'bhah* în v. 4,4.

31. Pentru alte exemple, vezi J.A. Arieti, *op. cit.*, p. 343.

32. Pentru exemple de *hapax*, vezi *ibidem*, pp. 343-345.

33. Pentru echivalările grecești, vezi și *Septuaginta*, vol. I, Glosar, pp. 621 și urm.

30. Pentru lista acestora, vezi J.A. Arieti, *op. cit.*, p. 339.

Concluzie: în textul lui Amos, vocabularul LXX dovedește fidelitate față de textul ebraic, însă, după cum am văzut, uneori, alegerea termenilor este variabilă, iar în alte cazuri, mai ales acolo unde limba ebraică este mai bogată ca semnificație, LXX nu poate reda înțelesul deplin al termenilor. Există și cazuri în care LXX „adaugă” înțelesului original sau, prin folosirea repetată a unui termen, caută să ofere anumite invariante de traducere.

V. Unitatea textului lui Amos în Septuaginta

În studiul său despre această carte a LXX, George Howard a formulat sugestia că o scurtă secțiune din Amos, vv. 8,12–9,10, ar reprezenta o traducere independentă de restul textului³⁴. Convențional, autorul notează porțiunea 1,1–8,11 cu „A”, porțiunea 8,12–9,10 cu „B”, iar 9,11–15 cu „C”. Prima observație pe care o face Howard este că traducătorul primei secțiuni manifestă mari carențe în privința cunoștințelor geografice: de pildă, în v. 2,2 numele orașului Qerioth este tradus ca un nume comun prin τῶν πόλεων αὐτῆς „ale cetăților ei”, iar în v. 5,5 Beer-Şebha este tradus prin „Fântâna Jurământului”. Spre deosebire de acesta, autorul secțiunii B, presupus independent, este exact în redarea locurilor geografice, printre care și acesta din urmă, transliterat în v. 8,14, ca și în restul LXX, Βηρσαβεε. Se poate obiecta aici că două ocurențe nu sunt suficiente ca argument; pe de altă parte, nerecunoașterea unor toponime și traducerea lor cu substantive comune apare în multe alte locuri în LXX. În plus, după cum arată T. Muraoka, cetatea Qerioth nu este foarte cunoscută, localizarea ei fiind disputată³⁵. În același timp este greu de crezut că străvechea Beer-Şebha nu ar fi fost cunoscută de traducătorul lui Amos.

În al doilea rând, Howard atrage atenția asupra modului diferit în care este tradus cuvântul *'aharīth* „rest, capăt”, în prima secțiune și în cea de-a doua. Astfel, în v. 4,2, *'aharīth^hken* este tradus τοὺς μεθ' αὐτῶν „pe cei dimpreună cu voi”, iar în v. 8,10, *'aharīthāh*, prin τοὺς μεθ' αὐτῶν „pe cei

34. G. Howard, *Some Notes on the Septuagint of Amos, Vetus Testamentum*, vol. 20, Fasc. 1 (ianuarie 1970), pp. 108–112.

35. T. Muraoka, „Is the Septuagint Amos VIII 12–IX 10 a Separate Unit?”, *Vetus Testamentum*, 20, Fasc. 4 (octombrie 1970), pp. 496–500. Totodată, Muraoka remarcă faptul că împărțirea lui Howard violentează firul natural al cuvintelor profetului deoarece paragraful care constituie prima parte a secțiunii „B” începe cu expresia „Iată, vin zile”, în v. 11, nu 12.

dimpreună cu el”. În schimb, în v. 9,1, cuvântul *'aharītham* este tradus corect prin τοὺς καταλοίπους αὐτῶν „pe cei rămași dintre ei”. Spre deosebire de Howard, Muraoka consideră că diferența nu este dovada unor traducători diferiți, ci este condiționată de contextul în care apar diferitele forme.

Un alt aspect adus în discuție de Howard este presupusa diferență stilistică între secțiunile A și B, vizibilă în modul în care este tradusă construcția infinitivului absolut. În opinia sa, opțiunea din secțiunea B reprezintă un caz foarte rar pentru LXX de a conferi construcției ebraice nuanță intensivă. Muraoka vede în cele două redări o simplă variație stilistică, nu amprenta unor traducători deosebiți.

O ultimă observație a lui Howard se referă la afinitatea dintre secțiunile A și C: ele ar fi caracterizate prin incorectitudine și calitate similară a traducerii, în timp ce secțiunea B ar manifesta un standard înalt de acuratețe.

Deosebirile pe care le subliniază cercetătorul nu sunt decisive pentru a lua serios în considerație ipoteza unor traducători diferiți pentru cele două secțiuni³⁶.

36. Cf. și *ibidem*, p. 499.

Amos

1¹ Cuvintele lui Amos care au fost în Naccarim din Thecue, [și] pe care le-a văzut asupra Ierusalimului în zilele lui Ozias, regele lui Iuda, și în

1,1 „Cuvintele lui Amos care au fost”: gr. λόγοι Ἀμώς οἱ ἐγέγοντο. În LXX, propoziția relativă se referă la λόγοι. TM are: „Cuvintele lui Amos, care a fost...”. Și în TM termenul care se referă la profetie, *dibrēy* „cuvintele”, apare tot la plural, fenomen destul de neobișnuit, singura carte profetică din VT care atestă pluralul, în afară de Amos, fiind Ieremia (C.D. Isbell, „A Note on Amos 1:1”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 36, nr. 3, iulie 1977, pp. 213-214). ♦ Numele profetului este aproape sigur o formă hipocoristică a numelui întreg Amasiah, după cum apare în 2Par. 17,16 (Stuart, 1987, p. 296). ♦ „în Naccarim”: gr. ἐν νακκαριμ. În TM este: *bannoq^edhīm* „între păstorii”; de fapt, *noqedh* înseamnă mai mult decât un simplu păstor, referindu-se mai degrabă la un proprietar de turme, crescător de oi. Traducerea LXX provine din confuzia lui *d* cu *r* și interpretarea substantivului ca toponim (Wolff, 1977, p. 116). Se pare că nici alți traducători antici nu au cunoscut sensul cuvântului: de exemplu, în comentariul lui Ieronim la cei doisprezece profeți mici, traducerea lui Theodotion este redată ca *in nocedim*, iar în textul antiohian al LXX apare Καριαθαρειμ (Stuart, 1987, p. 296). Vulg. susține TM: *in pastoralibus*. Concordă cu TM și celelalte traduceri grecești, Aquila și Symmachos. Bibl. 1688: „în chiriatiarim”. ♦ „din Thecue” (ebr. *T^eqōa*): localitatea este menționată de mai multe ori în VT (2Rg. 14,2.4.9; 2Par. 11,6; 20,20; Ier. 6,1); se află la aproximativ 20 km sud de Ierusalim și este un loc propice păstoritului. ♦ „asupra Ierusalimului”: TM are: „asupra lui Israel”. Amos se mai referă la Regatul de Nord numindu-l „casa lui Isaac” (7,16), „casa lui Iacob (3,13; 9,8), „casa lui Iosif” (5,6) sau doar „Isaac” (7,9), „Iacob” (6,8; 7,2.5), „Iosif” (5,15; 6,6). Numele „Israel” evocă însă și unitatea poporului, pierdută în trecut și sperată pentru viitor. În LXX, „Ierusalimul” ar putea fi o eroare a scribului, bazată pe abrevieri ușor de confundat (cf. Wolff, 1977, p. 116). ♦ Ozias a domnit între 781 și 740 î.H., iar Ieroboam al II-lea a domnit între anii 783 și 743 î.H. ♦ „cutremur”: nu se cunoaște precis data acestui cutremur, dar e sigur că a rămas în memoria colectivă a Israelului ca un eveniment major, fiind amintit și în Zah. 14,5. A fost propus anul 760 î.H., pe baza descoperirilor arheologice. ♦ Atât Theodoret (PG vol. 81, col. 1665A), cât și Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 109) insistă asupra faptului că, deși în versetul de față cuvintele profetului sunt rostite „asupra Ierusalimului”, ele se referă, de fapt, la întregul popor al lui Israel, simbolizat aici de Ierusalim.

zilele lui Ieroboam, [fiul] lui Ioas, regele lui Israel, cu doi ani înainte de cutremur.

² Și a zis:

„Domnul din Sion a grăit
și din Ierusalim a dat glas,
și s-au jelit pășunile păstorilor,
și s-a uscat culmea Carmelului”.

³ Și a zis Domnul:

1,2 „din Sion... din Ierusalim”: adresându-se celor din Regatul de Nord, profetul accentuează faptul că Ierusalimul este în continuare locul privilegiat al prezenței lui Dumnezeu. ♦ „a grăit”: gr. ἐφθέγγετο. TM are: *yis* „āgh, verb care înseamnă „a răzni, a rage”. Vulg. are și ea *rugiet*. ♦ „a dat glas”. LXX traduce literal, la fel ca și Vulg. (*dabit uocem*), textul ebraic: TM are *yittēn qōlō*. Însă *qol*, pe lângă sensul obișnuit de „voce, glas, sunet”, are și un sens specializat: este, de fapt, o metaforă lexicalizată – *nāthan qōlōth*, litt. „a da glasuri”, se referă în multe cazuri din VT la tunet. De exemplu, expresia *qōl YHWH* se referă la tunetul teofanic (Ps. 29,3.4.5.7.8.9). Prin urmare, se poate presupune că Amos are în minte o manifestare prin tunet (cf. Stuart, 1987, p. 301). Paralelismul cu primul verb, „răznește”, pare să întărească această ipoteză. Ambele imagini intenționează să stărnească groaza în fața măreției divine, ascultătorul este pregătit pentru anunțarea pedepselor care urmează. Expresia „a da glas” cu sensul de tunet poate fi întâlnită în teofaniile ugaritice, akkadiene, canaanite sau asiriene (Niehaus, 1992, p. 338). ♦ Pentru Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 110) și pentru Theodoret (PG vol. 81, col. 1668A), „culmea Carmelului” este o denumire metaforică a Ierusalimului (și, prin urmare, a lui Israel), în vreme ce „turmele păstorilor” (amândoi comentatorii antiohieni interpretează gr. *βοῦαι* drept „turme”) se referă la popoarele dimprejurul Israelului, Theodoret precizând chiar că „păstori îi numește [profetul] pe regii neamurilor învecinate, iar *turme* pe supușii acestora”. Astfel, versetul de față devine o introducere generală la șirul de profeții cu țință geografică și etnică precisă ce urmează.

1,3–2,16 Acest text formează o unitate compusă din opt oracole îndreptate împotriva mai multor popoare păgâne; este cel mai lung pasaj de acest fel din Profeții Mici. Deși există comentatorii care susțin că unele oracole sunt secundare, nefăcând parte din textul original, totuși un studiu atent al pasajului dezvăluie o structură unitară și, totodată, complexă. Au fost propuse mai multe tipare pentru abordarea textului, rezumate în excelentul articol al lui Andrew E. Steinmann „The Order of Amos's Oracles Against the Nations: 1:3-2:16”, *Journal of Biblical Literature* III/4, 1992, pp. 683-689. Astfel, oracolele pot fi descrise: 1) după identitatea politică: orașe-state, ca Damasc, Gaza, Tyr; neamuri raportate la strămoșul eponim: Idumea, fiii lui Amon, Moab; în cele din urmă, Iuda și Israelul sunt prezentate într-o relație specială cu Dumnezeu; 2) după repartizarea geografică: popoarele

„Pentru trei nelegiuiri ale Damascului
și pentru patru nu-i voi trece cu vederea,

alternează între cele care se află la granița cu Israel și cele care sunt la granița cu Iuda. În același timp, ele se îndreaptă progresiv tot mai aproape de granița dintre Israel și Iuda; 3) după tiparul literar comun, cu foarte mici variații, tuturor oracolelor. Toate aceste elemente demonstrează coerența textului și soliditatea argumentării pentru unitatea pericopei. ♦ Tiparul literar al oracolelor este: 1) formula introductivă: „și a zis / acestea le zice Domnul”; 2) anunțarea generală a pedepsei și siguranța împlinirii acesteia; 3) motivația pedepsei prin enunțarea păcatului: „pentru că...”; 4) anunțarea tipului pedepsei: e.g. „voi trimite foc”; 5) formula conclusivă: „zice Domnul”. Aceasta este omisă în cazul Tyrului, al Idumei și al lui Iuda. În același timp, în cazul oracolelor 3, 4 și 5 lipsește descrierea amănunțită a pedepsei, prezentă în celelalte oracole. Oracolul împotriva Israelului este cel mai elaborat și mai extins, reprezentând climaxul întregului grupaj. ♦ Păcatele sunt prezentate după un tipar numeric, regăsit în toate cele opt oracole: „pentru trei nelegiuiri [...] și pentru patru”. Această formulă, de tip $x... x+1$, este un procedeu numeric frecvent utilizat în VT, mai ales în textele sapiențiale, în liste care descriu tipare comportamentale asemănătoare (Prov. 30,18-19; 21-23; 29-31) sau acțiuni sociale inacceptabile (Prov. 6,16-19, Sir. 26,5-6). Accentul cade pe numărul cel mai mare, deci pe ultimul element enumerat. Formula lui Amos se deosebește prin faptul că omite primele trei lucruri pentru a-l evidenția pe al patrulea. Ceea ce pare să spună autorul este că fiecare popor s-a răzvătit suficient împotriva lui Dumnezeu pentru a-și merita pedeapsa (cf. Hubbard, p. 129). Acest procedeu retoric se întâlnește și în literatura ugaritică sau akkadiană. În general, atât în VT, cât și în alte culturi semitice, formula poate fi folosită ca expresie matematică având efectiv valoare numerică, ori cu valoare nedefinită, însemnând „câteva” sau „multe”, ori ca expresie poetică cu valoare intensivă (cf. Davis, p. 154).

1,3 „Și a zis Domnul”. Este singurul loc în care LXX folosește un timp trecut, în celelalte oracole fiind folosit prezentul. ♦ „nelegiuiri”: gr. ἀσέβεια, litt. „impietăți” – la fel și la vv. 6.9.11.13. ♦ „nu-i voi trece cu vederea”; TM are litt. „nu Mă voi întoarce”, în sens de: „nu Mă voi răzgândi”. Se poate presupune că echivalarea din LXX reflectă un scrupul teologic de a-L arăta pe Dumnezeu „schimbându-Și hotărârea”. ♦ Damascul, capitala regatului Siriei (Aram), a fost unul dintre dușmanii cei mai puternici și constanți ai Israelului în timpurile biblice. Acest regat sirian a fost supus lui Israel în timpul regelui David, însă și-a recăpătat independența pe vremea lui Solomon. ♦ „însărcinate”, litt. „având în pânțe”. ♦ „au fierăstruit... Galaad”: TM are „au grăpat Galaadul cu grăpă de fier”. ♦ Galaadul se afla la granița dintre Israel și arameeni, ceea ce îl expunea constant atacurilor siriene. ♦ Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, pp. 110-111) crede că „trei” și „patru” înseamnă aici „nenumărate”, interpretare urmată și de Theodoret (PG vol. 81, col. 1668C). Referindu-se la „fierăstruirea” femeilor însărcinate, Theodoret socotește mai limpede tălmăcirea lui Symmachos: „pentru că le-au zdrobit [litt. treierat] cu roți de fier”, care trimite la imaginea femeilor însărcinate strivite sub roțile carelor de luptă asemenea spicelor pe arie la vremea treieratului.

căci le-au fierăstruit cu fierăstraie de fier
pe [femeile] însărcinate ale celor din Galaad.
⁴ Și voi trimite foc peste casa lui Azael
și va înghiți temeliiile fiului lui Ader.
⁵ Și voi sfărâma zăvoarele Damascului,
și-i voi da pieirii pe locuitorii din câmpia On,
și voi căsăpi un trib dintre bărbații din Charran,
și va fi dus în robie poporul renumit din Siria!" zice Domnul.

⁶ Acestea le zice Domnul:

1,4 „fiul lui Ader”; în TM: *Ben-Hadhādh* „fiul lui Hadad”. Din nou, confuzie între literele *d* și *r*. De altminteri, Theodoret identifică aici numele semit *Baradad* (mai curând o formă siriacă decât ebraică), precizând că e vorba nu de tatăl regelui *Hazā'el*, ci de fiul acestuia, în vremea căruia se va desăvârși distrugerea puterii Damascului (PG vol. 81, col. 1669A). Atât aici, cât și în versetele următoare, interpreții antiohieni înțeleg prin „foc” oștirea asiriană (cf. Theodor, *Com.*, p. 112; Theodoret, PG vol. 81, col. 1672A și 1672C, cu trimitere la expresia din v. 1,14 „în ziua de război”). ♦ *Hazā'el* și *Ben-Hadhādh* sunt numele mai multor regi ai Damascului (cf. 3Rg. 20,1; 4Rg. 8,12; 10,32). ♦ „temeliile”: TM are: *palatele*; cf. și Vulg.: *domos*.

1,5 „câmpia On”; TM are: *Biq'ath-Āwen*, ceea ce se poate traduce „câmpia/valea fărădelegii”. Localizarea acesteia este nesigură; s-a presupus și că este un nume simbolic dat Damascului (cf. și Vulg.: *de campo Idoli*). ♦ „și voi căsăpi un trib”; TM are: „și pe cel ce ține sceptrul” (cf. și Vulg.: *et tenentem sceptrum*); ebr. *šēbhet* „toiag, sceptru” a ajuns să însemne și „trib”. ♦ „dintre bărbații din Charran”; TM: „din Bēyth-ēdhen”, care înseamnă literal „casa plăcerii, casa dorinței”, sens redat și de Vulg.: *de domo Voluptatis*. Ar putea fi identificat cu anticul Bit-Adini, un oraș-stat aflat la câteva sute de kilometri nord de Damasc. Apare în analele asiriene, în inscripțiile lui Salmanasar al II-lea (1030-1019 î.H.) și Asumasirpal al II-lea (883-859 î.H.), cf. Niehaus (1992, p. 342). După alții însă, ar fi tot un nume simbolic dat Damascului. ♦ „și va fi dus în robie poporul renumit din Siria”; TM are: „Și poporul Siriei va fi dus în exil la Qīr”. Qīr era, conform Am. 9,7, locul de origine al arameenilor. În loc de *Qīrāh* „spre Qīr”, LXX a citit, probabil, *qārī* „chemat, numit”, acesta fiind și sensul de bază al lui ἐπίκλητος (cf. Stuart, 1987, p. 307).

1,6 „Gaza” funcționează ca sinecdocă pentru întregul teritoriu al Filistiei, deoarece pedeapsa cade și asupra celorlalte orașe (vv. 7-8). Gaza era cel mai sudic oraș al pentapolisului filistean, care cuprindea: Gaza, Ascalon (*'Aš'q'lon*), Asedoth/Azotos (*'Aš'dōdh*), Accaron (*'Eq'ron*) și Gat. Ultima cetate nu este menționată în acest oracol. ♦ „i-au dus în robie pe robii lui Solomon”; TM are: *hagh'lōtham gālūth š'lēmah*, litt.: „[pentru] ducerea de către ei în robie a unei robii desăvârșite” (sens surprins de Vulg.: *transtulerit captiuitatem perfectam*), ceea ce înseamnă „[pentru că] au dus în robie populații întregi” (e.g. Radu-Gal.: „au dus în robie mari tabere de robi”). LXX a citit aici numele lui

„Pentru trei nelegiuiri ale Gazei
și pentru patru nu le voi trece cu vederea,
căci i-au dus în robie pe robii lui Solomon,
ca să-i închidă în Idumeea.
⁷ Și voi trimite foc peste zidurile Gazei,
și-i va înghiți temeliiile.
⁸ Și-i voi da pieirii pe locuitorii din Azotos,
și va fi îndepărtat un trib din Ascalon,
și-Mi voi abate mâna peste Accaron,
și vor pieri cei rămași dintre Străini!” zice Domnul.

⁹ Acestea le zice Domnul:

„Pentru trei nelegiuiri ale Tyrului
și pentru patru nu-i voi trece cu vederea,
căci i-au închis pe robii lui Solomon în Idumeea
și nu și-au adus aminte de legământul fraților.
¹⁰ Și voi trimite foc peste zidurile Tyrului,
și-i va înghiți temeliiile!”.

Solomon, ceea ce a creat dificultăți interpreților creștini. Theodor al Mopsuestiei, de pildă, a văzut aici o referire la războaiele purtate de regele Solomon împotriva edomiților, pe care i-a luat robi și i-a dus în Israel. Vina filistenilor ar fi, în acest caz, că i-au eliberat pe edomiți din lunga lor robie (Com., p. 112). Theodoret însă respinge această interpretare, socotind că „robii lui Solomon” nu sunt alții decât iudeii robiți de filistenii în cursul deselor lupte purtate împotriva poporului ales și vânduți dinadins edomiților, cei mai înverșunați dușmani ai lor. În acest caz, evreii sunt numiți „robii lui Solomon”, după numele celui mai strălucit rege al lor (PG vol. 81, col. 1669B-C). ♦ „în Idumeea”: așa apare numit în LXX vechiul Edom, situat la sud-est de Iudeea. Era obiceiul de a răpi locuitori dintr-o țară învecinată pentru a-i vinde ca sclavi.

1,8 TM are: „Și-l voi da pieirii pe cel ce locuiește/domnește în *'Aš'dōdh* și pe cel ce ține sceptrul în *'Aš'q'lon*...”. ♦ „dintre Străini”; TM are: „dintre filistenii” – echivalare obișnuită în LXX (cf. nota la Jud. 3,3). ♦ Gaza, Azotos (ebr. *'Aš'dōdh*), Ascalon (ebr. *'Aš'q'lon*) și Accaron (ebr. *'Eq'rōn*) sunt patru din cele cinci cetăți filistene. ♦ „zice Domnul”; TM are: „zice Stăpânul meu, YHWH”.

1,9 Tyr: cetate feniciană de coastă aflată la nord-vest de Israel; din secolul al XI-lea î.H. a devenit un centru comercial puternic și o mare putere maritimă. ♦ „robii lui Solomon”: cf. nota la v. 1,6. ♦ „legământul fraților” se referă la legăturile comerciale strânse dintre Israel și Tyr. Astfel, regele David a încheiat un tratat de alianță cu regele Hiram, întărit și de Solomon (cf. 2Rg. 5,11; 3Rg. 5,15,26; 9,13). La un moment dat, Tyrul nu a mai respectat legământul cu Israel, vânzând evrei ca robi edomiților (în acest sens, cf. interpretarea lui Theodoret, PG vol. 81, col. 1669D).

- ¹¹ Acestea le zice Domnul:
 „Pentru trei nelegiuiri ale Idumeei
 și pentru patru nu le voi trece cu vederea,
 căci l-au fugărit cu sabia pe fratele său,
 și au necinstit pântecele pe pământ,
 și a înșfăcat spre mărturie cutremurarea sa
 și pornirea sa și-a păstrat-o spre gâlceavă.
¹² Și voi trimite foc peste Thaiman,
 și-i va înghiți temeliile zidurilor ei!”.

¹³ Acestea le zice Domnul:

1,11 „au necinstit pântecele [litt. «sânul matern»] pe pământ”: gr. ἐλυμήνατο μήτραν ἐπὶ γῆς. TM are: „și-a înăbușit îndurările”. Ebraicul *raḥamīm* este pluralul de la *rehem/raḥam* „uter” și desemnează afectivitatea necondiționată, cvasiviscerală, compasiunea. Vulg.: *uiolauerit misericordiam suam*. Interpreții antiohieni (Theodor, *Com.*, p. 113; Theodoret, PG vol. 81, col. 1672A-B) au văzut aici o referire la descendența comună a edomiților și evreilor din cei doi frați gemeni Esau și Iacob. Războiul fratricid al edomiților împotriva israeliților devine astfel un păcat de neiertat, a cărui grozăvie este sugerată cum nu se poate mai bine de imaginea necinstirii „pântecelui matern”, pe care cei doi strămoși mitici l-au împărțit o vreme și din care au venit pe lume. ♦ „și a înșfăcat spre mărturie cutremurarea sa”; TM: „mânia lui a sfâșiat la nesfârșit”. LXX a tradus prin εἰς μαρτύριον „spre mărturie”, deoarece a vocalizat cuvântul *lā'adh* „tot timpul, continuu” într-un mod diferit: *l'ēdh*. ♦ „și pornirea sa și-a păstrat-o spre gâlceavă”; TM: „și furia sa a ținut-o întruna” (Vulg.: *indignationem suam seruauerit usque in finem* „și-a ținut până la capăt furia”). Radu-Gal.: „și a păstrat furia lui până la urmă”. Textul ivit în urma acestei interpretări eronate, obscur în greacă, a fost tălmăcit de Theodoret astfel: „A cutezat a săvârși lucruri înfricoșătoare, lăsând în urmă [amintirea acestora] drept dovadă împotriva sa” (PG vol. 81, col. 1672B).

1,12 „Thaiman”. Temanul era teritoriul din sudul Edomului. Strămoșul eponim al celor de acolo este prezentat ca descendent al lui Esau, în Gen. 36,11.15. Toponimul este folosit în paralel cu Edom (Ier. 49,20) și ca o sinecdocă pentru acesta (Ier. 49,7; Av. 3,3). ♦ „temeliile zidurilor ei”; TM are: „palatele Botrei”. Botra era cel mai nordic oraș edomit. Ambele cetăți erau reședințele căpeteniilor edomite.

1,13 „Fiii lui Ammon”: amoniții erau socotiți descendenții lui Ben-Ammi, născut din relația incestuoasă a lui Lot, nepotul lui Avraam, cu fiica sa cea mai tânără, iar Moab era fiul născut lui Lot de fiica sa mai mare (cf. Gen. 19,30-38). Teritoriul ocupat de amoniți se afla la sud de Aram și la nord de Moab, aflându-se la granița de vest și sud-vest a Galaadului. Capitala era Rabba, al cărei nume a fost schimbat în Philadelphia, după Ptolemeu al II-lea Philadelphus (285-246 î.H.; cf. Niehaus, 1992, p. 354). ♦ Grigore cel Mare, *Reg. Past.* III,24, pomind de la sensul Galaadului de „movilă a mărturiei”

- „Pentru trei nelegiuiri ale fiilor lui Ammon
 și pentru patru nu-i voi trece cu vederea,
 căci le-au spintecat pe [femeile] însărcinate ale galaadiților, ca să-și lărgească hotarele.
¹⁴ Și voi aprinde foc peste zidurile Rabbei,
 și-i va înghiți temeliile
 cu strigăt în ziua de război,
 și se va cutremura în ziua nimicirii sale.
¹⁵ Și vor merge regii ei în robie,
 preoții ei și căpeteniile ei la un loc!” zice Domnul.

2¹ Acestea le zice Domnul:

(cf. Gen. 31,47-48), înțelege prin Galaad Biserica mărturisitoare a adevărului. Suferințele „însărcinate” înțeleg adevărul lui Dumnezeu în iubire și dau naștere faptelor bune. Prin urmare, cuvintele profetului: „au spintecat pe [femeile] însărcinate ale galaadiților, ca să-și lărgească hotarele” se referă la activitatea ereticilor care, prin propovăduirea lor, distrug suferințele credincioșilor ajunși la un anumit grad de cunoaștere a adevărului. Comentatorii antiohieni, în schimb, au dat o interpretare pur istorică versetului, citind în el o descriere a războiului total în scopul expansiunii teritoriale și a unor acte de cruzime deliberate precum spintecarea pântecelor femeilor gravide și măcelărirea pruncilor (cf. Theodor, *Com.*, p. 114; Theodoret, PG vol. 81, col. 1672B).

1,14 „se va cutremura în ziua nimicirii sale”; TM are: „în vijelie în ziua furtunii” (cf. și Vulg.: *in turbine in die commotionis*). LXX a considerat cuvântul *sa'ar* „vijelie” ca verb, iar cuvântul *sūphāh* „furtună” l-a tradus συντελείας αὐτῆς „[în ziua] nimicirii sale”, vocalizând *sophāh* (cf. Wolff, 1977, p. 131).

1,15 „regii”; TM are singularul. Pe de altă parte, Aquila, Symmachos, precum și alte manuscrise ale LXX atestă o lecțiune Μελχόμ, adică Milcom, zeul național al amoniților. Vulg. redă la fel: *Melchom*. Acesta este, de altfel, și textul citit și comentat de interpreții antiohieni. ♦ „preoții”; TM are: *hu' „el”*.

2,1 „au ars oasele”. Păcatul de care se fac vinovați moabiții reprezenta o ofensă foarte gravă în lumea Orientului Apropiat antic. Arderea oaselor exprima dorința de a-și distruge complet adversarul, privându-l de odihnă și după moarte. Respectul pentru trupurile morților se vede și din faptul că mormintele erau considerate sacre și, la intrarea în ele sau pe sarcofage, erau înscrise blesteme cumplite, pentru a-i descuraja pe jefuitori (vezi, spre exemplu, inscripțiile lui Tabnit, regele Sidonului, sau cea de pe sarcofagul lui Eshmun'azar, regele Sidonului, *ANET*, pp. 661-662). Dumnezeu intervine aici pentru a pedepsi un păcat care nu fusese săvârșit împotriva poporului Său, ceea ce subliniază suveranitatea Sa asupra tuturor popoarelor și responsabilitatea acestora în fața Lui. ♦ „cenușă”: TM are „var”. ♦ Pentru interpreții antiohieni, vina moabiților este cu atât mai gravă cu cât cruzimea lor e asociată închinării la idoli: regele Idumeei, învins în

„Pentru trei nelegiuiri ale Moabului
 și pentru patru nu-i voi trece cu vederea,
 căci au ars oasele regelui Idumeei
 [de-au ajuns] cenușă.
² Și voi trimite foc peste Moab,
 și va înghiți temeliile cetăților sale,
 și va pieri în neputință Moabul
 cu strigăt și cu glas de trâmbiță.
³ Și-l voi da pieirii pe judecătorul din el
 și pe toate căpeteniile lui le voi uide împreună cu el!” – zice Domnul.

⁴ Acestea le zice Domnul:
 „Pentru trei nelegiuiri ale fiilor lui Iuda
 și pentru patru nu-i voi trece cu vederea,
 pentru că au lepădat Legea Domnului
 și poruncile Lui nu le-au păzit,
 și i-au dus în rătăcire deșertăciunile pe care le-au făcut,
 pe urma cărora au umblat părinții voștri.
⁵ Și voi trimite foc peste Iuda
 și va înghiți temeliile Ierusalimului!”.

⁶ Acestea le zice Domnul:

luptă și luat prizonier, a fost sacrificat ritual în cinstea zeilor păgâni, iar trupul său ars în întregime (cf. Theodoret, PG vol. 81, col. 1672D-1673A și Theodor, *Com.*, p. 115, care vorbește de o „ardere de tot”).

2,2 „temeliile cetăților sale”: TM are: „palatele din Qerioth”, numele unui oraș important, care era, după cum se pare, capitala Moabului. Vulg.: *aedes Carioth*. ♦ „în neputință”: TM are: „în zarvă”. Probabil LXX a dorit să evite enumerarea a trei sinonime într-o singură propoziție. ♦ „strigăt”: TM are *ʿrā ʾāh*, termen specializat pentru „strigăt de luptă”.

2,3 „judecătorul”: termenul este folosit în sensul arhaic de „cărnuitor”, ca în Cartea Judecătorilor.

2,4-5 „ale fiilor lui Iuda”: TM are doar „ale lui Iuda”. Și poporul din Iuda este amenințat cu pedeapsă ca și neamurile păgâne, dar din alt motiv: căderea în idolatrie, tolerată deja de pe vremea lui Solomon (cf. 3Rg. 11,1-13), care înseamnă, de fapt, încălcarea Legământului. ♦ „deșertăciunile”: gr. *tā mātava*. TM are *kizʿbhīm*, litt. „minciuni”; ambii termeni sunt adesea folosiți metaforic pentru „idoli” și pentru cultul adus acestora. Vulg. dezambiguizează: *idola*, la fel cum fac, în comentariile lor, și interpreții antiohieni (vezi, de pildă, Theodoret, PG vol. 81, col. 1673B: „idolii făuriți de mână omenească”).

2,6-16 Israel este acuzat pentru corupția judecătorilor, pentru nedreptatea socială, pentru stricarea moravurilor, sacrilegiu, încercarea de a-i corupe pe profeți, fărâdelegi care

„Pentru trei nelegiuiri ale [fiilor] lui Israel
 și pentru patru nu-i voi trece cu vederea,
 căci l-au vândut pe arginți pe cel drept
 și pe cel nevoiaș pe [o pereche de] încălțări
⁷ care calcă pulberea pământului, și s-au pus cu pumnii pe capetele
 săracilor,
 și calea sărmanilor au strâmbat-o;
 iar fiul și tatăl mergeau la aceeași slujnică,
 spre a pângări numele Dumnezeului lor;
⁸ și legându-și cu funii veșmintele,
 perdele-au făcut lângă altar,
 și vin de pe urma silniciilor au băut
 în casa Dumnezeului lor.
⁹ Eu însă l-am stârpit pe amoreu dinaintea lor,

contrastează cu faptele minunate pe care Dumnezeu le-a săvârșit pentru poporul ales în istorie. Faptul că profetul îl va include și pe Israel printre cei care și-au atras mânia lui Dumnezeu va stârni nemulțumirea autorităților civile și religioase, care-l vor alunga (vv. 7,10-13).

2,7 „care calcă pulberea pământului”: în LXX, relativa se referă la „încălțări”, spre deosebire de TM, care are: „cei ce calcă...”. Pentru Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 117), această imagine e folosită intenționat, spre a contura cât mai clar nedreptatea judecătorilor corupți, care au fost în stare să-și vândă sentințele de dragul unei mite atât de neînsemnate precum o pereche de încălțări prăfuite. ♦ „s-au pus cu pumnii”: gr. *κονδύλιζω* „a lovi cu pumnul” – adaos LXX. În TM, stihul este: „cei ce calcă în pulberea pământului capetele sărmanilor”. ♦ „slujnică”: gr. *παῖδοσκη* are și sensul de „tânără sclavă”, dar și pe cel general de „fetișcană” (cf. Vulg. *puella*). ♦ „numele Dumnezeului lor”: TM are: „numele Meu cel sfânt”. Atât Theodor (*Com.*, p. 118), cât și Theodoret (PG vol. 81, col. 1673C) au interpretat verbul „a merge” drept „a întreține raporturi sexuale cu...”, insistând asupra promiscuității sexuale a făptuitorilor, care au încălcat astfel legile naturii, dând prilej neamurilor dimprejur „să îl vorbească de rău pe Dumnezeul universului, ca pe unul care ar fi legiuit unele ca acestea sau care ar fi îngăduit poporului să păcătuiască nepedepsit” (Theodoret).

2,8 „și legându-și cu funii veșmintele, perdele-au făcut lângă altar”: TM are: „pe veșmintele luate cheazășie se întind lângă fiecare altar” (cf. Vulg.: *super uestimentis pigneratis accubuerunt...* „pe haine amanetate s-au culcat...”). În ebraică, verbul *hābhal* „a lua în gaj” are sensul de bază „a lega”. După Lege, era obligatoriu ca hainele luate în gaj de la datornic să fie returnate proprietarului lor la sfârșitul zilei (cf. Ex. 22,25-26; Deut. 24,12-13). Reținerea lor constituie o sfidare la adresa lui Dumnezeu.

2,9 „amoreu”: populație preisraelită din Canaan; aici, sinecdocă pentru toate neamurile despre care se spune că au fost alungate de Domnul din Pământul făgăduinței pentru a face loc poporului ales (cf. Deut. 7,1; Iis. Nav. 3,6; 2Rg. 5,24). ♦ „cedrul...”: cf. Dan. 4,11-12.

care era precum cedrul de înalt
 și tare era ca stejarul;
 dar i-am stârpit rodul lui de deasupra
 și rădăcinile lui de dedesubt.
¹⁰ Și Eu v-am adus pe voi din țara Egiptului
 și v-am purtat prin pustiu patruzeci de ani,
 ca să vă dau moștenire țara amoreilor.
¹¹ Și [Mi-Jam luat dintre fiii voștri profeți
 și dintre tinerii voștri spre consfințire.
 Nu-i așa oare, fii ai lui Israel?" zice Domnul.
¹² „Dar [voi] le-ați dat celor consfințiți să bea vin
 și profeților le-ați dat poruncă,
 zicând: «Să nu mai profețiți!».
¹³ De aceea, iată, Eu rostogolesc sub voi
 după cum se rostogolește carul încărcat cu paie.
¹⁴ Și va pieri fuga de la alergător,
 și cel puternic va fi neputincios cu [toată] tăria lui;
 și luptătorul nu-și va mai scăpa sufletul,
¹⁵ iar arcașul nu va mai ține piept,
 și cel sprinten de picior nu-și va mai afla scăpare,
 nici călărețul nu-și va mai scăpa sufletul,

2,11 „spre consfințire”: TM are *n^ezirim* „nazirei”. LXX fie a citit *nezer*, fie a luat *n^ezirim* ca substantiv plural abstract (Stuart, 1987, p. 307) (cf. Vulg. *nazarenos*). Nazireii erau oameni care se consacrau lui Dumnezeu printr-o viață de puritate rituală. Legea nazireilor este stipulată în Num. 6,1-21. Printre interdicțiile impuse acestora: consumul vinului și a oricărei băuturi alcoolice, precum și tăierea părului. Totodată, nazireii trebuiau să evite apropierea de persoanele decedate; în caz contrar legământul se socotea pângărit, iar timpul petrecut până atunci ca nazireu nu mai era luat în considerare.

2,13 „Eu rostogolesc sub voi”: în TM apare *mē'iq*, un *hapax legomenon*, dificil de tradus. Unii au propus emendarea în *mēphiq* „care face să tremure” (cf. Gesenius, s.u. *ŪQ*), iar alții l-au pus în legătură cu rădăcina *QH* „a îndesa”, eventual în sensul de „tăiere” a pământului de către roțile carului, de „sfărâmare” sau „pătrundere” (cf. de exemplu, Wolff, 1977, p. 134) (Vulg. are *stridebo*. Sensul verbului *strideo* este „a scoate un sunet ascuțit”, „a șuiera”, „a țui”, „a scrâșni”). Bibl. 1688: „Eu răstornu dedesuptul vostru”; Radu-Gal.: „voi clătina pământul sub voi”. Ideea este că Dumnezeu îi va răsturna pe dușmani. ♦ Pentru comentatorii patristici, imaginea aceasta trimite mai curând la aceea a poporului ales văicărindu-se și scrâșnind sub povara pedepsei dumnezeiești asemenea unui car peste măsură de încărcat, care abia se urnește scrâșnind din loc (vezi, de pildă, Theodoret, PG vol. 81, col. 1676C).

¹⁶ și-și va afla inima în fapte de putere,
 cel gol [îl] va fugări în ziua aceea!” zice Domnul.

3 ¹ Ascultați cuvântul acesta, pe care L-a grăit Domnul împotriva voastră, casă a lui Israel, și împotriva fiecărui trib pe care l-am scos din țara Egiptului, zicând :

² „Numai pe voi v-am cunoscut
 dintre toate triburile pământului;
 de aceea voi răzbuna asupra voastră
 toate păcatele voastre!

³ Oare vor umbla doi laolaltă vreodată

2,16 „în fapte de putere”: gr. *ἐν δυναστείαις*, *litt.* „între puteri”. Bibl. 1688: „să va afla inima lui întru sâlnicii”. În TM versetul este: „cel mai tare de inimă dintre viteji va fugi gol în ziua aceea, zice Domnul”. LXX va fi citit *YMT* (de la vb. *MT* „a găsi”) în loc de *MYT* „cel tare”, ceea ce a dus la modificarea întregii propoziții (cf. LEH s.u. *εὐρίσκω*; Stuart, 1987, p. 307). Aquila și Symmachos confirmă TM. ♦ „în ziua aceea”: cf. v. 5,18 și nota.

3 Cu acest capitol începe o lungă secțiune a Cărții lui Amos, care se întinde până la cap. 6 și în care atenția profetului se îndreaptă exclusiv asupra lui Israel și a păcatelor acestuia. Primele două versete servesc drept introducere la colecția următoare de oracole. Formula introductivă, „Ascultați cuvântul acesta”, nu se întâlnește în capitolele 1–2. Acest tip de adresare nu este formula folosită de obicei pentru a propune o învățătură, ci pentru a atrage atenția că ceea ce urmează are o importanță deosebită (cf. Wolff, 1977, p. 175).

3,1 „casă a lui Israel”; TM are „fii ai lui Israel”. ♦ „fiecărui trib”; TM are: „întregii familii”.

3,2 „v-am cunoscut”; verbul *yādā* din TM are un sens mai puternic decât pur și simplu „a ști / a cunoaște”, implicând ideea de tensiune către obiectul cunoscut, uneori chiar de identificare cu el. Sensul versetului: dintre toate popoarele, Israel este cel ales de Dumnezeu, cu care El a încheiat legământ și, prin urmare, este primul care trebuie să răspundă înaintea lui Dumnezeu pentru faptele sale. ♦ „voi răzbuna”: gr. *ἐκδικέω*, „a restabili dreptatea, a plăti după fapte”, de unde și „a răzbuna”, traduce aici ebr. *pāqadh*, polisemantic, echivalat în LXX, în funcție de context, în sens negativ, ca aici, sau în sens pozitiv, prin *ἐπισκέπτομαι* „a vizita, a cerceta” (cf. și nota la Os. 1,4).

3,3-8 Aceste versete par să constituie o singură unitate retorică, chiar dacă unii exegeți resping o asemenea ipoteză (cf. Wolff, 1977, pp. 181-182). Textul se prezintă ca o unitate separată de oracolul precedent și de cel următor, atât prin forma sa (propoziții interogative), cât și prin tema dezvoltată. Genul acestui pasaj este cel al unei „dispute” didactice. Profetul vorbește nu ca rostind un oracol din partea lui Dumnezeu, ci pentru a apăra misiunea profetică (cf. Stuart, 1987, p. 324; Wolff, 1977, p. 183). Unitățile acestei pericope sunt compuse din întrebări retorice; accentul cade pe asocierea de tip cauză-efect între două fapte. Interogațiile conduc spre punctul pivot din finalul v. 6: nici un

- dacă nu se cunosc unul pe altul?
⁴ Oare va răzni leul din desișul său
 dacă nu va avea vânat?
 Oare va da glas puiul de leu din vizuina sa vreodată
 dacă nu a prins ceva?
⁵ Oare va cădea pasărea la pământ
 fără păsărar?
 Oare se va strânge lațul de la pământ
 fără să se fi prins ceva?
⁶ Oare va răsună trâmbița în cetate
 și poporul nu se va înspăimânta?
 Oare va fi vreo nenorocire în cetate
 pe care să n-o fi făcut Domnul?
⁷ Căci nu va face Domnul Dumnezeu nici un lucru
 fără să le destăinuie învățătura Sa robilor Săi, profeții!

eveniment nu este la întâmplare, prin urmare nici profeția. În spatele evenimentelor vizibile se află lucrarea lui Dumnezeu, pe care El o destăinuie profetului (v. 7), iar dacă Dumnezeu vorbește, profetul nu poate să tacă (v. 8).

3,3 „dacă nu se cunosc”; TM are: „dacă nu s-au înțeles?” (cf. Vulg.: *nisi conuenerit eis*, verbul *conuenio* având și sensul de „a se întâlni”, însă și pe cel de „a fi de acord”, „a hotărî împreună”).

3,5 „Oare va cădea pasărea la pământ”; TM: „Oare cade o pasăre într-o cursă pe pământ” (cf. Vulg.: *in laqueum terrae*). ♦ „fără păsărar”; TM: „dacă nu e o momeală/capcană”.

3,6 „în cetate”; un manuscris LXX are aici *πολέμω* „în război”. ♦ „Oare va fi vreo nenorocire... Domnul?": în textele mai vechi din Biblie, grija de a proclama unicitatea lui Dumnezeu, Cauza primă a tot ce există, duce la formulări șocante de acest fel, în care nu se face distincție între ceea ce Dumnezeu înfăptuiește și ceea ce doar permite să se întâmple (cf. și nota la 2Rg. 24,1). Tocmai formularea șocantă de aici, care ar presupune că Domnul este autorul „relelor” abătute asupra umanității, l-a îndemnat pe Theodoret să insiste asupra interpretării corecte a cuvântului: „[Domnul] a numit pedeapsa «nenorocire», așa cum se face îndeobște: ne-am obișnuit să numim «nenorociri» bolile, pedepsele, morțile fără de vreme, foametea, războaiele și altele asemenea, nu pentru că ar fi ele răutăți de felul lor, ci pentru că le pricinuesc suferință oamenilor” (PG vol. 81, col. 1677C-D).

3,7 „să le destăinuie învățătura [gr. *παιδεία* „educație”] Sa”: TM are „să le dezvăluie sfatul Său”; ebr. *sōdh* desemnează conversația familiară între prieteni care vor să întreprindă ceva împreună (Prov. 15,22; Ier. 23,18.22; Iov 15,8) sau planul întocmit astfel; Dumnezeu Își dezvăluie profețiilor Săi intențiile, făcându-i colaboratori la planul Său; tema este preluată și dezvoltată în NT: Tatăl îi dezvăluie toate Fiului și, prin El, apostolilor (cf. In. 17,10; 15,17; 17,8); „taina” este dezvăluită și păgânilor (cf. Rom. 16,25-26; Ef. 3,3-13).

- ⁸ Leul va răzni
 și cine nu se va înspăimânta?!
 Domnul Dumnezeu a grăit
 și cine nu va profeți?!

- ⁹ Dați de știre ținuturilor, printre asirieni,
 și în ținuturile Egiptului, și ziceți:
 «Adunați-vă pe muntele Samariei
 și vedeți minunății multe în mijlocul ei
 și asupra cea din ea!».

- ¹⁰ Și n-a cunoscut cele ce vor fi înaintea ei”, zice Domnul,

3,9 Începând cu acest verset, urmează patru oracole împotriva Samariei, capitala Regatului de Nord: vv. 3,9-11; 3,12; 3,13-15; 4,1-3. Există argumente suficient de pertinente pentru a dovedi apartenența acestor unități separate la un întreg tematic, însă există și diferențe, mai ales în ce privește forma lor (cf. Stuart, 1987, p. 329). Toate cele patru profeții anunță distrugerea Samariei, din pricina păcatelor ei. ♦ „Dați de știre ținuturilor [gr. *χώραις*]”: traducătorul LXX va fi citit aici *'DMH-*, față de TM, care are *'armⁿōth* „palate, fortărețe” (*'RMWN*). Același lucru e valabil în vv. 3,10-11. Vulg. susține TM: *in aedibus*. ♦ „printre asirieni”; TM are: „în *'Aš^ddōdh*”. Așdodul, la cca 25 km nord-est de Gaza, era unul dintre orașele principale ale filistenilor (vezi v. 1,6). În anul 711 î.H. a fost cucerit de Sargon al II-lea. Orașul a fost abandonat treptat, fiind parțial repopulat după exil. A înflorit mai apoi în timpul regelui Irod, sub numele de Azotos (cf. Fp. 8,40). Vulg. susține TM: *in aedibus Azoti*. Unele traduceri moderne ale TM preferă totuși lecțiunea LXX, întrucât „Asiria” se află în paralelism cu „Egiptul” (e.g. BJ, RSV, precum și Radu-Gal.: „de pe palatele din Asiria”). În mod frecvent, Asiria apare menționată în paralel cu Egiptul, însă Amos nu o amintește niciodată, făcând doar referire la Așdod (v. 1,8). TM este susținut de celelalte traduceri grecești. ♦ „minunății multe”: gr. *θαυμάσια πολλά*. TM are: „panică/învălmășeală multă”. Cuvântul ebraic *mⁿhūmāh* are mai multe nuanțe de sens; de obicei este asociat unui cuvânt care înseamnă „mult” sau „mare” (cf. Iez. 22,5; Zah. 14,13; Deut. 7,23; 1Rg. 5,9; 14,20) și desemnează învălmășeala, confuzia, pe care *YHWH* o produce într-o luptă și care duce la distrugere și moarte (cf. Wolff, 1977, p. 193). Symmachos traduce prin *ἀγοραιοσία*, „foame nepotolită”; Vulg.: *insanias* „nebuniile”; Radu-Gal.: „răzmirița cea mare”. Theodoret e de părere că „minunății” e folosit aici ironic, cu referire la „asuprirea”, „strămbătatea” și „nenorocirea” din versetul următor (PG vol. 81, col. 1680A).

3,10 „Și n-a cunoscut cele ce vor fi înaintea ei”; TM are: „Nu au știut să facă ce este drept” (cf. Vulg.: *nescierunt facere rectum*). Radu-Gal.: „Ei nu știu să meargă după pravilă”. ♦ „agonisesc strămbătate și nenorocire în ținuturile lor”: TM are *litt.* „înmagazinează violență și pustiire în fortărețele lor”. Termenul folosit în greacă pentru „a agonisi” (*θῆσσις*, *litt.* „a strânge în ladă, a depozita”) i-a dat lui Theodoret prilej să

„[ei,] care-și agonisesc strâmbătate și nenorocire în ținuturile lor!”.

¹¹ Acestea le zice Domnul Dumnezeu:

„Tyrule, de jur-împrejur pământul tău va fi pustiit,
și va doborî din tine puterea ta,
și vor fi jefuite ținuturile tale!”.

¹² Acestea le zice Domnul: „Așa cum smulge păstorul din gura leului două picioare ori o bucată de ureche, tot astfel vor fi smulși fiii lui Israel, cei ce locuiesc în Samaria, dinaintea unui trib și în Damasc preoții!

le reamintească cititorilor săi că nimic nu-i scapă lui Dumnezeu, care adună și ține socoteala faptelor bune și a celor rele deopotrivă, rostuindu-le în amintire asemenea lucrurilor puse la păstrare într-o ladă (PG vol. 81, col. 1680B).

3,11 „Tyrule,... va fi pustiit”; TM are *lit.* „dușman și împresurare a țării”. Ebr. *far* înseamnă „îngustime, strâmtorare”, dar și „dușman”. LXX va fi vocalizat *tor*, numele ebraic al cetății Tyr, ca în v. 1,10, la fel ca și Aquila. Symmachos echivalează prin *πολιορκία* „asediu”, interpretând astfel probabil ebraicul *far*. Contextul versetului și în mod special v. 11b impune mai degrabă o referire la persoana care strâmtorează, asediază: dușmanul (cf. Wolff, 1977, p. 191). Aceasta este opțiunea traducerilor moderne. ♦ „ținuturile” – vezi v. 3,9.

3,12 „locuiesc în Samaria, dinaintea unui trib”: TM are: „locuiesc/șed în Samaria pe margine / la capătul patului” (Vulg. *in plaga lectuli*; Aquila, ἐν κλίματι κλινῆς și Symmachos, ἐκ κλίματος κλινῆ confirmă TM). Textul LXX citit și comentat de Theodoret (PG vol. 81, col. 1680D-1681A) conține aici o dublă traducere: „împotriva (κατέναντι) unui trib, și asupra Damascului se va abate (καὶ ἐν Δαμασκῷ κλινεῖ)”. După părerea episcopului din Cyr, „tribul” de care e vorba aici e cel al lui Iuda, care va rămâne, spre deosebire (Theodoret l-a tradus astfel pe κατέναντι) de toți ceilalți, neatins de ororile invaziei asiriene, ce nu va cruța însă nici Tyrul și nici Damascul. Versiunea LXX citită de Theodor al Mopsuestiei are doar „împotriva tribului Damascului”, interpretarea sa insistând asupra pierderilor suferite de locuitorii Samariei, care vor ieși din războiul cu asirienii împruinați și neînsemnați, „spre deosebire de locuitorii Damascului” (Com., p. 123). Traducătorul LXX va fi citit *matteh* („toiag, trib”) în loc de *mittāh* „pat” (cf. LEH s.u. φυλή). ♦ „și în Damasc preoții”; TM are: *ūbhīdh meseq ‘āres*, dificil de interpretat. Pentru prima sintagmă s-a propus emendarea: *ūbh dameseq* „pe damasc”, socotindu-se că ar fi vorba de o mobilă sau o țesătură scumpă originară din opulentul oraș sirian. Interpretarea este sprijinită de al doilea element, *‘eres* „pat”. Aquila, Theodotion, Symmachos urmează aceeași lecțiune ca LXX. Vulg., la fel: *in Damasco grabatti*. Soluțiile traducătorilor moderni ai TM sunt de tipul: „pe paturile lor scumpe”, „pe pat de Damasc”. Stuart (1987, p. 327) traduce: „o țesătură scumpă de pat”. Wolff (1977, p. 196) propune: „la capătul patului”. Radu-Gal.: „pe sofale așternute cu scoarțe”. Pentru gr. *ἱερεῖς* „preoți” nu există o explicație evidentă. S-a presupus existența unui alt text la bază sau o greșeală de scrib (cf. Wolff, 1977, pp. 196-197). Alții socotesc că traducătorul va fi echivalat cuvântul ebraic *‘eres* (necunoscându-i sensul?) cu un cuvânt grecesc cvasiomonofon. Interpreții antiohieni au citit textul în alt chip, sfârșind v. 3.12 după „Damasc” și trecând

¹³ „Ascultați și aduceți mărturie casei lui Iacob”,

zice Domnul Dumnezeu Atotputernic,

¹⁴ „căci în ziua când voi răzbuna nelegiuirea lui Israel asupra lui,

Mă voi răzbuna și pe altarele Bethelului;

și vor fi răsturnate coarnele altarului

și vor cădea la pământ.

¹⁵ Voi izbi și voi năruî casa cea înconjurată de stâlpi peste casa de vară,

și vor pieri casele de fildeș,

și-n rând cu ele, multe alte case!” zice Domnul.

4¹ „Ascultați cuvântul acesta, juninci ale Basanului,
din muntele Samariei,

ἱερεῖς, interpretat de ei drept vocativ („o, preoților!”), în versetul următor (vezi Theodoret, PG vol. 81, col. 1681A și Theodor, Com., p. 124).

3,13 „Dumnezeul Atotputernic”; TM are: „Dumnezeul oștirilor [ebr. *ʾēbhā ʾōth*]”.

3,14 „voi răzbuna”: cf. nota la v. 3,2. ♦ „pe altarele Bethelului”: acestea au rămas ca un simbol al păcatului, la care nu o dată se face referire în mesajele profetice. Altarul din Bethel fusese construit de regele Ieroboam I, după dezbinarea regatului lui Solomon, ca o „replică” a altarului din Ierusalim (cf. 3Rg. 12,25-33); Ieroboam I a rămas în istoria VT ca regele care a dus poporul lui Israel la idolatrie, deseori amintindu-se de „păcatele lui Ieroboam”. ♦ „coarnele altarului” sunt ridicăturile de la colțurile acestuia (cf. Ex. 27,1-2); erau socotite loc deosebit de sfânt (cf. Lev. 4,30; 16,18); ucigașul fără voie se putea refugia acolo prinzându-se de ele (cf. 1Rg. 1,50). Răsturnarea lor sugerează lipsa oricărui loc de scăpare în dezastru.

3,15 „înconjurată de stâlpi”: gr. *περίπερος* are ca sens de bază „care se mișcă/zboară de jur-împrejur”. Mai apare, substantivat, în Cânt. 8,6: *περίπερος πυρός* „săgeți de foc”. Ca termen arhitectural are sensul de „cu un singur rând de coloane de jur-împrejur”. TM are: „(casa) de iarnă”, susținut și de Vulg.: *percutiam domum hiemalem*. Urmându-i pe traducătorii antici (Aquila, Symmachos și Theodotion au tradus aici ca în TM „de iarnă”), Theodor al Mopsuestiei (Com., p. 124) și Theodoret (PG vol. 81, col. 1681B) trimit la imaginea unei case înconjurată din toate părțile de ziduri, spre a-i proteja pe locuitorii de gerul iernii. ♦ „casele de fildeș”: săpăturile arheologice au scos la iveală case luxoase cu pereții plasați cu fildeș. Theodor al Mopsuestiei a citit aici o referire metaforică la locuitorii „de vază” ai acestor case luxoase (*Ibidem*). ♦ „și-n rând cu ele”, *lit.* „și se vor adăuga”.

4,1 Profetia se îndreaptă acum spre femeile din clasa avută a Samariei („juninci ale Basanului”). TM are „vacile ale *Bāṣān*-ului”. Basanul era o regiune fertilă situată la est de Iordan, cunoscută pentru pășunile sale bogate (cf. Deut. 32,14; Iez. 39,18; Ps. 22,12; Mich. 7,14; Ier. 50,19 TM). ♦ „stăpânii voștri”, *lit.* „stăpânii lor” (semitism); aici cu sensul de „bărbații lor”.

care îi asupriți pe săraci și îi călcați în picioare pe cei nevoiași,
care ziceți către stăpânii voștri: «Dați-ne să bem!»¹

² Se jură Domnul pe sfinții Săi:

„Căci, iată, vin zile peste voi,

și vă vor prinde cu armele,

iar pe cei dimpreună cu voi îi vor azvârli în căldări încinse nimicitori
înfocați,

³ și veți fi scoase la vedere, goale, una înaintea alteia,

și veți fi lepădate pe muntele Remman!⁴

zice Domnul Dumnezeu.

⁴ „Ați venit la Bethel și ați săvârșit fărădelegi,

4,2 „pe sfinții Săi”: TM are „pe sfințenia Sa” (cum traduce, de altfel, și Symmachos). Neexistând o instanță superioară pe care Dumnezeu să o poată lua ca martor al jurământului, în Biblie El jură întotdeauna pe Sine Însuși. Solemnitatea formulei arată caracterul irevocabil al pedepsei. Aceasta este și interpretarea lui Theodor al Mopsuestiei: „Dumnezeu a vădit lucruri cu neputință de schimbat – acesta este înțelesul lui «se jură»” (Com., p. 125). ♦ „cu armele”: TM are „cu cărlige”. ♦ „iar pe cei... înfocați”. Ultima parte a versetului este considerabil diferită de TM, care are: „și pe cele din urma voastră, cu harpoane”. Pentru Theodoret, „cei înfocați” sunt bărbații femeilor avute din v. 4.1, care vor fi târați în robie alături de soțiile lor și siliți să privească, cu chipurile arzând de rușine și furie neputincioasă, cum acestea sunt siluite de invadatori (PG vol. 81, col. 1681D).

4,3 „veți fi scoase la vedere, goale”; TM are: „veți ieși prin spărturi” (cf. Vulg.: *per aperturas exibitis*). ♦ „pe muntele Remman”: TM are: *hahar mōnāh*. Sensul acestui *hapax* rămâne un mister. În general, versiunile antice au considerat acest cuvânt ca nume propriu, Harmon. S-a propus emendarea în „Hermon”, munte de 2750 m situat la frontiera nordică a țării, pe la poalele căruia trecea drumul spre Asiria (cf. TOB, nota *ad loc.*). LXX se referă la „stânca Remmon” în Jud. 20,45.47. Versiunea siriacă și Symmachos au ambele „Armenia”, în vreme ce Theodotion a tradus „munte înalt”. Vulg. are: *in Armon*. Alte emendări au sugerat sensurile „palat”, „fortificație regală”, „stăpânire”, „dat distrugerii” (Stuart, 1987, p. 333). ♦ „zice Domnul Dumnezeu”: TM are „oracol al lui YHWH”.

4,4-13 Până la sfârșitul capitolului urmează trei sau, după unii, patru oracole: vv. 4-5; 6-11; 12-13; alți comentatori împart grupul vv. 12-13 în două oracole. Se pune din nou problema dacă e vorba de o unitate tematică sau de oracole rostite separat? Argumentele împotriva unității se bazează pe aparenta lipsă de coerență dintre oracole. Există însă destule argumente pentru a demonstra legătura tematică a acestor pasaje (cf. Wolff, 1977, pp. 211-215; Stuart, 1987, p. 336).

4,4 „Ați venit... ați săvârșit... v-ați sporit... ați adus”; în TM, aceste verbe sunt la modul imperativ, iar îndemnurile nu pot fi interpretate decât ca o ironie la adresa poporului care, pe de o parte, înlocuise cultul prescris de Legea lui Moise cu jertfe și ritualuri

și în Galgala v-ați sporit nelegiuirea;

și ați adus în zori jertfele voastre,

și tot la trei zile zeciuielile voastre.

⁵ Și au citit afară legea și au îndemnat la mărturisiri.

Dați de veste că astfel de lucruri au îndrăgit fiii lui Israel!” zice Domnul Dumnezeu.

⁶ „Și Eu vă voi da vouă clănțanit de dinți prin toate cetățile voastre

și lipsă de pâine prin toate locurile voastre,

și [tot] nu v-ați întors către Mine!” zice Domnul.

stabilite de rege (de pildă, îi îndeamnă ironic să își aducă zeciuielile la trei zile, zeciuieli care trebuiau aduse la fiecare trei ani, după prevederile din Deut. 14,28 – vezi și *infra*, nota la v. 4,5), iar pe de altă parte, se mulțumea cu acestea, călcând poruncile referitoare la dreptatea socială. ♦ „Bethel... Galgala” – locuri cu o semnificație istorică bogată pentru Israel. Bethel este locul unde patriarhul Iacob s-a întâlnit cu Dumnezeu pentru prima dată (Gen. 28,17-22) și care a slujit ca loc de închinare pentru Israel vreme îndelungată. Numele înseamnă „casa lui Dumnezeu”. Ieroboam I, primul rege al Regatului de Nord, a inițiat la Bethel și Dan un cult paralel celui de la templul din Ierusalim, ceea ce a sporit dezbinarea între cele două regate și a facilitat căderea în idolatrie (vezi v. 3,14). Galgala (ebr. *Gi'ghāl*) apare ca primul sanctuar din Pământul făgăduinței (cf. Iis. Nav. 4,19-5,15); situat între Ierihon și Iordan, a fost punctul de plecare al cuceririi Canaanului. Se presupune că despre acesta e vorba aici, deși mai există un alt *Gi'ghāl* la nord de Bethel (4Rg. 2,1; 4,38). Numele *gi'ghāl* are sensul de „cerc, roată”, apărând cu acest ultim înțeles în Is. 28,28.

4,5 În TM: „Fumeгаți jertfe de mulțumire din pâine dospită, proclamați jertfe de bună-voie, faceți-le auzite, căci așa vă place vouă, fii ai lui Israel! – zice Domnul Dumnezeu”. Profetul continuă în aceeași notă ironică, îndemnându-i pe israeliți să aducă jertfe într-un mod incorect. Pâinea dospită făcea parte din jertfa de mulțumire (cf. Lev. 7,13), însă nu trebuia arsă. Este posibil ca ei să fi făcut acest lucru în plus, ca și cum ar fi contat în fața lui Dumnezeu (Niehaus, 1992, p. 396).

4,6 „vă voi da”; TM folosește perfectul: „v-am dat”. Astfel, LXX formulează aici o nouă amenințare, spre deosebire de TM, care se referă la pedeapsa deja împlinită. Vulg. susține TM: *ego dedi vobis*. ♦ „clănțanit de dinți”; TM are: „curățenie a dinților”, adică „nimic de mâncare”, „foamete”. LXX va fi avut aici altă lecțiune, fiind oarecum susținută de Vulg: *stuporem dentium*. Symmachos și Theodotion, echivalând cu *καθαρισμόν*, sprijină TM și folosesc o imagine pe care a lămurit-o Theodoret în comentariul său: „Celor care nu au nimic de mâncare nu are cum le rămâne nici cea mai mică rămășiță între dinți” (PG vol. 81, col. 1684C). ♦ Acest verset începe o listă de amenințări și pedepse, încheiată în v. 11. Refrenul acestor versete este: „și [tot] nu v-ați întors către Mine”. Pedepsele, „pedagogice”, sunt tranzitorii, având scopul de a-i trezi la realitate pe unii care nu au înțeles de vorbă bună.

- ⁷ „Și Eu am oprit de la voi ploaia
cu trei luni înainte de seceriș.
Și voi da ploaie peste o cetate,
dar peste altă cetate nu voi da ploaie:
o parte va fi udată de ploaie,
și altă parte, peste care nu voi da ploaie, se va usca.
⁸ Și se vor strânge două sau trei cetăți într-o singură cetate
ca să bea apă, și nicidecum nu se vor sătura,
dar nici așa nu v-ați întors către Mine!” zice Domnul.
⁹ „V-am lovit cu fierbințeală și cu gălbănare;
v-ați sporit grădinile,
[dar] viile voastre, și smochinii voștri, și măslinii voștri le-a mâncat
omida,
și nici așa nu v-ați întors către Mine!” zice Domnul.
¹⁰ „Am trimis peste voi moarte pe drumul Egiptului,

4,7 „ploaia”; textul se referă la ploile de iarnă, de la sfârșitul lunii octombrie până la sfârșitul lui februarie, esențiale pentru recolte. ♦ „Și voi da”; și următoarele verbe din acest verset, precum și cele din v. 8 sunt tot la viitor, însă TM are aici peste tot perfectul. LXX interpretează din nou textul în termenii unei predicții.

4,8 „se vor strânge”; TM are *nā'ū*, de la verbul *nū'a* „a se clătina, a merge împleticit”. În acest context, se referă la condiția disperată a oamenilor în căutarea apei (cf. Niehaus, 1992, p. 400). LXX a citit probabil *no'adū*, ca și în Num. 16,11 (Wolff, 1977, p. 210). ♦ Vasile cel Mare, într-o predică ținută pe timp de foamete și secetă, aplică timpului său cuvintele lui Amos din vv. 7-8 subliniind că Dumnezeu a trimis nenorocirile peste oameni nu spre nimicire, ci spre îndreptare (*Hom. VIII,2*).

4,9 „fierbințeală” și „gălbănare”; TM are „mălură” și „rugină”. Termenii medicali din LXX l-au trimis pe Theodoret cu gândul la imaginea lui Dumnezeu „vindecătorul sufletelor” (PG vol. 81, col. 1685A). ♦ „v-ați sporit... omida”; TM are: „mulțimea grădinilor voastre, viile voastre, smochinii voștri și măslinii voștri, i-a mâncat lăcusta”. Unii interpretează fraza ca fiind formată dintr-o temporală și o regentă, cum face, de exemplu, KJV: „When your gardens... increased, then the palmerworm devoured them” (Niehaus, 1992, p. 401). În spatele traducerii LXX se simte nuanța concesivă: „deși v-ați înmulțit grădinile, totuși... le-a mâncat omida”.

4,10 „moarte”; TM are: *debher* „ciumă”. LXX traduce însă frecvent *debher* prin „moarte”. Vulg. redă la fel: *mortem*. Aquila are însă *λοιμὸν* „ciumă”. ♦ „pe drumul Egiptului”: adică așa cum trimisese asupra Egiptului; poate fi însă vorba de o epidemie recentă venită din Egipt. Pentru comentatorii antiohieni, „drumul Egiptului” trimite la încercarea disperată (și nereușită) a unor israeliți de a se refugia în Egipt dinaintea invaziei asiriene (vezi, de pildă, Theodor, *Com.*, p. 128). ♦ „iar caii tăi i-am luat în robie”, *litt.* „împreună cu robia cailor tăi”. ♦ „v-am aruncat”: gr. *ἀνέγω* înseamnă „a ridica, a duce în sus”.

- și i-am ucis cu sabia pe tinerii voștri,
iar caii tăi i-am luat în robie,
și v-am aruncat în flăcări taberele în mânia Mea,
dar nici așa nu v-ați întors către Mine!” zice Domnul.
¹¹ „V-am răsturnat
precum a răsturnat Dumnezeu Sodoma și Gomora,
și ați ajuns ca un tăciune smuls din foc,
și nici așa nu v-ați întors către Mine!” zice Domnul.
¹² „De aceea, așa voi face cu tine, Israele!
Dar, pentru că așa voi face cu tine,
pregătește-te să-L chemi pe Dumnezeul tău, Israele!
¹³ Căci, iată, Eu [sunt] Cel ce întărește tunetul și înfripă vântul,

♦ „v-am aruncat în flăcări taberele în mânia Mea”; TM are: „am ridicat duhoarea taberelor voastre până la nări” (și Vulg. traduce: *ascendere feci putredinem castrorum uestro-rum in nares uestras*).

4,12 „să-L chemi [în ajutor]”; TM are: „să-L întâlnești!”, susținut de Vulg.: *praeparare in occursum Dei tui Israel*. ♦ În LXX, textul întărește amenințările din versetele anterioare. Deoarece poporul nu s-a întors la Dumnezeu în ciuda amenințărilor repetate, El va aduce asupra-i pedepsele prevestite. În TM reiese că acele calamități naturale au fost un fel de semnal de alarmă de care poporul nu a ținut însă seama. De aceea, „întâlnirea cu Dumnezeu” va fi înfricoșătoare.

4,13 Acest verset constituie o doxologie, un imn. El îndreaptă atenția spre măreția lui Dumnezeu, Creatorul și Susținătorul a toate. ♦ Versetul este constituit dintr-o succesiune de participiale, care funcționează ca epitete, atât în LXX, cât și în TM. Formulată astfel, textul este un exemplu tipic de titulatură divină folosită în Orientul Apropiat antic, fapt atestat și de multe inscripții (Niehaus, 1992, p. 407). Cf. și nota la vv. 9,5-6, *infra*. ♦ „Eu [sunt]” – un „plus” al LXX. În TM versetul începe direct cu seria de participii. ♦ „Cel ce întărește tunetul”; TM are: „cel care plăsmuiește munții”. Opțiunea LXX nu este susținută de nici una dintre traduceri. ♦ „vestește oamenilor pe Unsul Său”; TM are: „descoperă oamenilor care e gândul/planul Său”. LXX citește, în loc de *mah-sēhō*, *m'sihō* „unsul Său”. Aquila (τὸς ὀμιλία αὐτοῦ), Symmachos (τὸ φώνημα αὐτοῦ), Vulg. (*eloquium suum*) susțin TM. Cum era de așteptat, Theodoret a descifrat versetul de față ca o prevestire a venirii lui Hristos (PG vol. 81, col. 1685C). Theodor al Mopsuestiei, în schimb, s-a gândit mai întâi la Cyrus, regele pers care i-a eliberat pe evrei din captivitate (*Com.*, p. 129). ♦ „făurește zorii și negura”: TM are „face zorii negură”. Unele manuscrise ale TM adaugă conjuncția *waw* între substantive; la fel va fi fost și textul ebraic pe care l-a redat LXX, fapt care schimbă structura propoziției. Vulg. reflectă ambiguitatea: *faciens matutinam nebulam*. ♦ „Dumnezeul Atotputernic”; TM are: „Dumnezeul ostirilor”. ♦ Urmând o lecțiune asemănătoare cu a LXX, Ambrozie (*De Spiritu Sancto* 11,6) afirmă că aici nu este vorba despre Duhul Sfânt, ci despre „vânt”. Dovadă stă și ordinea

și îl vestește oamenilor pe Unsul Său,
Cel care făurește zorii și negura,
și pășește peste înălțimile pământului;
Domnul Dumnezeu Atotputernic este numele Său!”

⁵ ¹ Ascultați cuvântul acesta al Domnului, pe care eu îl ridic împotriva voastră în chip de bocet, casă a lui Israel!

² A căzut și nicidecum nu se va mai ridica

cuvintelor: dacă profetul dorea să ne învețe despre Duhul Sfânt, nu ar fi pus „tunetul” (după LXX) înainte, deoarece acesta nu este mai vechi decât Duhul Sfânt. La fel, „lumina” și „întunericul” amintite mai departe dovedesc faptul că profetul vorbește aici despre lumea creată, nu despre Duhul Sfânt.

5,1-17 Din punctul de vedere al structurii literare, această pericopă constituie o unitate. Este un cântec de jale, un bocet, încadrat de aceleași elemente: v. 1 începe cu anunțarea unui bocet, iar v. 17 încheie pericopa cu imaginea bocetului întregii națiuni. Între aceste două versete sunt cuprinse elemente caracteristice cântului de jale, care apar și în alte texte de acest gen din VT, cum ar fi, de pildă, cântul de jale al lui David la moartea lui Saul și a lui Jonathan (2Rg. 1,19-27). Pericopa cuprinde următoarele componente (cf. Stuart, 1987, p. 344): descrierea tragediei (vv. 2-3), chemarea la dialog sau la reacție (vv. 4-6), discurs către cei căzuți (vv. 7-13), îndemn la jale (vv. 16-17). Versetele 14-15 reprezintă o a doua chemare adresată poporului pentru a reacționa și a răspunde la această situație. Cântul este compus cu măiestrie, în această structură de bază fiind incluse referiri la păcatele poporului, amenințări cu privire la pedepsele care vor veni asupra Israelului, un fragment dintr-un imn închinat Domnului (v. 8), precum și făgăduința restaurării. Unii comentatori consideră totuși că textul este compus din oracole separate îmbinate oarecum artificial. Astfel, Wolff (1977, p. 231) afirmă că singurul motiv pentru a trata aceste oracole împreună ar putea fi unul metodologic. Totuși, în ciuda diversității elementelor componente, nu trebuie trecută cu vederea structura simetrică, chistică, a textului (J. de Waard, „The Chiastic Structure of Amos”, *VT* 27, 1977, pp. 170-177, citat în Hubbard, p. 164). **5,1** „cuvântul acesta al Domnului”; TM are „cuvântul acesta”, susținut de Vulg.: *uerbum istud*.

5,2 „fecioara lui Israel”: poporul e comparat cu o fecioară, care, în chip firesc, ar fi trebuit să devină soție și mamă; acest viitor pare compromis. ♦ „a alunecat pe pământul ei”; TM are: „zace părăsită pe pământul ei”. ♦ „nu se va mai ridica... nu este cine să o ridice!”: în comentariul său la acest verset, Theodoret are grijă să sublinieze că formularea negativă de aici nu exclude posibilitatea unei mântuirii (universale) viitoare („expresia «nu se va mai ridica» nu contrazice buna vestire a libertății, ci înseamnă doar că evreii nu vor mai trăi niciodată cum făcuseră până atunci și nu vor mai avea un rege propriu”). În același timp, crede Theodoret, „nu este cine să o ridice” se referă strict la un personaj uman (faraonul Egiptului), care nu va fi în stare să-i ajute pe evreii care-și mai puneau nădejde într-însul (PG vol. 81, col. 1688A-B).

fecioara lui Israel;
a alunecat pe pământul ei,
nu este cine să o ridice!

³ Fiindcă acestea le zice Stăpânul [meu] Domnul:
„[În] cetatea din care ieșeau [la luptă] o mie
vor mai rămâne doar o sută,
și din care ieșeau [la luptă] o sută
vor mai rămâne zece pentru casa lui Israel!”.

⁴ Fiindcă acestea le zice Domnul către casa lui Israel:
„Căutați-Mă pe Mine și veți fi vii!

⁵ Și nu cercetați Bethelul,
nici în Galgala nu vă duceți,
nici spre Fântâna Jurământului nu treceți,
căci Galgala, înrobătă, va fi luată în robie,
iar Bethelul va fi ca și cum n-ar fi!

⁶ Căutați-L pe Domnul și fiți vii,

5,3 „Stăpânul [meu] Domnul”: gr. κύριος κύριος, *litt.* „Domn Domn” echivalează ebr. *’Adhōnay YHWH* (cf. și nota la Iez. 12,10). ♦ „ieșeau”: gr. ἐξεπορεύοντο traduce ebr. *yofē ’th* „a ieși” (part. fem. sg.), specializat și pentru ieșirea unei armate spre a se așeza în linie de luptă.

5,5 „Fântâna Jurământului”; TM are *Bē’ēr-Šebha’*, toponim cu sensul „Fântâna celor șapte”, dar a fost interpretat – în legătură cu o rădăcină omonimă – și ca însemnând „Fântâna Jurământului”. LXX traduce toponimul, cum a făcut și în Gen. 21,14.31. ♦ Bethel, Galgala (ebr. *Gil’gāl*) și *Bē’ēr-Šebha’* aveau o semnificație profundă pentru Israel. *Bē’ēr-Šebha’*, aflat în partea de sud a lui Iuda, era legat de istoria patriarhilor Avraam și Isaac (cf. Gen. 21; 26). Pentru Bethel și *Gil’gāl*, vezi v. 4,4. ♦ „înrobătă, va fi luată în robie”: calc după construcția cu valoare intensivă din ebraică. ♦ „ca și cum n-ar fi!”: TM are *’āwen* „ticăloșie, prăpăd”, stabilind un contrast ironic între a doua parte a toponimului teoforic *Bēyth-’Ēl* „Casa lui Dumnezeu” și *’āwen* (cf. Os. 4,15 și 10,5, unde numele sanctuarului este chiar schimbat în *Bēyth-’āwen*). LXX fie citește aici *’ayin*, fie interpretează *’āwen* în sensul de „neexistent” (Wolff, 1977, p. 228). ♦ Vulg.: *inutilis*; KJV: „will come to nought”, „va ajunge o nimică”; Radu-Gal.: „va fi spulberat”.

5,6 „Căutați... fiți vii”: al doilea verb exprimă consecința celui dintâi, căci numai Dumnezeu dă adevărata viață (cf. Deut. 30,15-16). Mai jos (vv. 5,14-15.23-24 etc.) profetul arată mai amănunțit ce înseamnă a-L căuta pe Domnul. ♦ Restul versetului în TM: „ca nu cumva să se napustească precum focul, casă a lui Iosif, și să mistuie, și nu va fi cine să stingă pentru *Bēyth-’ēl*”. Aquila, Symmachos, Theodotion, Vulg. susțin TM. Îndemnul divin i-a inspirat lui Theodoret următorul comentariu moralizator: „De aici vedem limpede că din păcatele noastre se aprinde pârjolul nenorocirilor în vreme ce iubirea noastră de Dumnezeu și răvna sunt răsplătite cu viața [veșnică]” (PG vol. 81, col. 1688C).

- ca nu cumva să se aprindă ca focul casa lui Iosif
și-l va mistui, și nu va fi cine să[-l] stingă pentru casa lui Israel!
- ⁷ Domnul [este] Cel ce face în înalt judecată
și dreptate a statornicit pe pământ;
- ⁸ Cel care face toate,
și prefăce și preschimbă în zori umbra morții,
și ziua o întunecă-nspre noapte;
Cel care cheamă apa mării
și o revarsă pe fața pământului,
Domnul Dumnezeu Atotputernic e numele Său!
- ⁹ Cel care împarte prăbușire peste putere
și nenorocire peste întăritură abate.
- ¹⁰ [Ei] l-au urât pe cel ce muștră la porți
și de cuvântul sfânt le-a fost scârbă.
- ¹¹ De aceea, pentru că i-ați luat la pumni pe săraci,

5,7 În TM versetul este total diferit: „Ei prefăc în pelin judecata și dreptatea o pun la pământ” (cf. și Vulg.: *qui conuertitis in absinthium iudicium et iustitiam in terra relinquitis*). Binomul „judecată... dreptate” (gr. κρίμα... δικαιοσύνη, ebr. *mišpāt... ḥāqāh*), frecvent mai ales în limbajul profetic, sintetizează atitudinea față de semenii ceruți de Dumnezeu: nepărtinire în exercitarea judecății și împlinirea totală a poruncilor divine (vezi și *infra*, v. 5,24).

5,8 Acest verset, împreună cu următorul, reprezintă un fragment de imn (cf. notele la vv. 4,13 și 9,5-6). ♦ „Cel care face toate, și prefăce”; TM are: „Cel care a făcut Pleiadele și Orionul”. LXX, spre deosebire de Iov 9,9 și 38,31, nu numește aici aceste constelații. ♦ „Dumnezeu Atotputernic” – adaos LXX.

5,9 În TM: „Cel care străfulgeră nimicire peste cel puternic și nimicire vine peste fortăreață”.

5,10 „muștră la porți”: TM are „muștră/corectează la poartă”. Deciziile judiciare se luau în acel timp la poarta cetății, unde mai-marii cetății se adunau pentru a-i asculta pe martori, pentru a arbitra dispute, cu alte cuvinte pentru a împărți dreptatea. Spațiul din partea interioară a porții cetății, precum și încăperile din jurul ei erau folosite ca săli de judecată. Comentariul lui Theodor al Mopsuestiei discută pe larg felurile activității (luarea de hotărâri privind viitorul obștei, împărțirea dreptății, primirea soliilor străine) în acest spațiu public, în văzul și auzul tuturor, ceea ce sporește gravitatea încălcărilor pentru care sunt pedepsiți acum cei care le-au săvârșit (*Com.*, p. 132). ♦ „cuvântul sfânt”: gr. λόγον ὁσιον; TM are „cel care vorbește cu integritate”, referindu-se probabil la martorul cinstit (cf. Vulg.: *loquentem perfecte abominati sunt* „l-au urât pe cel care vorbește desăvârșit”; Radu-Gal.: „de cel ce grăiește întru dreptate se scârbesc”).

5,11 „i-ați luat la pumni... ați primit de la ei”: TM are „il călcați în picioare pe sărac și partea de grâne i-o luați”.

- și daruri alese ați primit de la ei,
case de piatră șlefuită [v-]ați clădit,
dar nu veți locui defel în ele!
Vii desfătătoare [v-]ați sădit,
dar nu veți bea defel vinul din ele!
- ¹² Căci am cunoscut multele voastre impietăți
și tari [sunt] păcatele voastre,
călcându-l în picioare pe cel drept, luând plocioane,
și pe săraci dându-i la o parte la porți!
- ¹³ Așadar, cel care pricepe va tăcea în vremea aceea,
căci vremea este rea.
- ¹⁴ Căutați binele, și nu răul,
ca să fiți vii!
- Și va fi astfel cu voi Domnul Dumnezeu Atotputernic,
după cum ați zis:
- ¹⁵ «Am urât cele rele și am iubit cele bune!».
Și așezați din nou la porți judecata,
ca să se îndure Domnul Dumnezeu Atotputernic
de cei rămași ai lui Iosif!”.
- ¹⁶ De aceea, acestea le zice Domnul Dumnezeu Atotputernic:
„Pe toate ulițele [va fi] tânguire,
și pe toate drumurile se va spune: «Vai! Vai!»,
va fi chemat țăranul la jelanie,

5,12 „pe săraci dându-i la o parte la porți”: procesele săracilor erau amânate la infinit pentru a nu li se face dreptate.

5,13 Acest verset fie exprimă un comentariu personal al profetului, fie este o glosă ulterioară. În vremuri tulburi și pline de silnicie, e riscant să vorbești în apărarea dreptății.

5,14 „Dumnezeu Atotputernic”; TM are: „Dumnezeu oștirilor”.

5,15 „Am urât cele rele și am iubit cele bune”; TM are „Urâți răul și iubiți binele!”. În LXX, textul apare ca o mărturisire a poporului menită să stârnească mila Domnului (Wolff, 1977, p. 231). În orice caz, este evident că LXX a luat ultimele cuvinte din v. 14 („după cum ați zis”) ca o introducere la această afirmație. ♦ „cei rămași ai lui Iosif”: întoarcerea la Dumnezeu aduce o speranță de salvare. Cei din Regatul de Nord nu vor fi nimiciti cu totul. Se schițează aici tema „rămășiței” asupra căreia se transferă făgăduințele divine, temă dezvoltată amplu de profeții de mai târziu. Theodor al Mopsuestiei explică astfel: „Aici Iosif înseamnă cele zece triburi de la numele celui mai de seamă dintre ele, adică al lui Efraim, care era fiul lui Iosif” (*Com.*, p. 134; cf. și Theodoret, în același sens, în PG vol. 81, col. 1693D-1695A).

- și la tânguire, și la cei care știu boci;
 17 și pe toate ulițele [va fi] tânguire,
 căci voi trece prin mijlocul tău!” a zis Domnul.
- 18 „Vai de cei care tânjesc după ziua Domnului!
 Spre ce [este] pentru voi ziua aceasta a Domnului?
 Căci ea este întuneric, și nicidecum lumină!
 19 Ca atunci când un om fuge din fața leului,
 și dă peste el ursoaica;
 el se năpustește în casa lui și se reazemă cu mâinile de zid,
 și-l mușcă șarpele.
 20 Nu-i oare întuneric ziua Domnului, și nu lumină
 și beznă ce nu are licărire-n ea?

5,17 „pe toate ulițele”: TM are „în toate viile”. ♦ „căci voi trece prin mijlocul tău”: aluzie la Ex. 12,12 – de data aceasta „trecerea Domnului” va aduce pedeapsă nu asupra păgânilor, ci chiar asupra poporului, dacă nu se îndreaptă.

5,18-27 După unii comentatori, acest pasaj constituie o singură unitate retorică, în timp ce alții îl împart în două oracole: vv. 18-20 și 21-27 (astfel Wolff, 1977, p. 254). Versetele 18-20 vorbesc despre „ziua Domnului”; expresia nu are încă o semnificație eshatologică, ci se referă aici la judecata și pedeapsa care vor veni prin intermediul asirienilor. Cuvintele profetului sunt menite să spulbere falsa siguranță a poporului care considera că „Ziua Domnului” va fi una în care Dumnezeu avea să intervină direct, cum o făcuse de atâtea ori în trecut, aducând eliberarea de toți dușmanii Israelului. Această concepție despre „Ziua Domnului”, ca zi de biruință desăvârșită, era bine înrădăcinată în mentalul colectiv al poporului evreu; de aceea profeția lui Amos va fi reprezentat un adevărat șoc pentru ascultători, prin răsturnarea tuturor așteptărilor. ♦ Chiar dacă vv. 21-27 ar reprezenta un alt oracol, sensul acestuia se întregeste doar ținând seama de vv. 18-20, care ar putea fi considerate o introducere la acest pasaj (Stuart, 1987, p. 353). Versetele 21-27 specifică motivele pentru care ziua Domnului va fi una de groază, nu de bucurie. Pasajul constituie, probabil, prima critică radicală a cultului pur exterior, fără o atitudine interioară corespunzătoare și fără dragoste de aproapele. Amos se îndreaptă împotriva siguranței celor care cred că practicarea ritualurilor religioase este suficientă, confruntându-i cu Dumnezeul care vrea dreptate și bunătate față de semeni (v. 24).

5,18 „Spre ce [este] pentru voi...?”; Vulg.: *ad quid eam uobis*. La fel în TM. Sensul ar fi: „Ce va însemna cu adevărat această zi a Domnului pentru voi?”. Stuart (1987, p. 351) propune: „De ce aveți această așteptare de la ziua Domnului?”.

5,20 „întuneric” și „bezna” sunt frecvent folosite în VT ca metafore pentru necaz, nenorocire, suferință și chiar moarte (cf. 1Rg. 2,9; Iov 5,14; Ps. 35,6; Prov. 2,13; Is. 5,30; Ps. 91,6; Iov 3,6). Ținutul morții este descris uneori ca un ținut al întunericului (Iov 10,22).

- 21 Urât-am, lepădat-am sărbătorile voastre
 și nu mai miros [mireasma jertfelor] la serbările voastre.
 22 Căci și de-Mi veți aduce arderile de tot și jertfele voastre,
 nu le voi primi,
 și la arătoasele jertfe de mântuire ale voastre
 nu Mă voi uita!
 23 Îndepărtează de la Mine răsunetul cântărilor tale:
 muzica instrumentelor tale n-am s-o [mai] ascult!
 24 Și se va prăvăli ca apa judecata,
 și dreptatea, ca un puhoi de netrecut.
 25 Oare animale înjunghiate și jertfe Mi-ați adus [voi] Mie în pustiu
 vreme de patruzeci de ani, casă a lui Israel?
 26 Ci [acum], ați luat cortul lui Moloch și steaua zeului vostru Raiphan,

5,21 „nu mai miros”: gr. ὀσφρανθῶ echivalează ebraicul 'ārīah, formă *hiphil* de la rīyah „a mirosi”, termen tehnic din vocabularul privitor la jertfe, cu sensul de „a primi cu plăcere [o jertfă]”. Expresia înseamnă așadar „nu mai gălesc plăcere”. Pentru a evita o eventuală interpretare antropomorfizantă a divinității, Theodoret are grijă să tălmăcească expresia de față cu „nu voi mai primi” (PG vol. 81, col. 1692C).

5,22 „la arătoasele jertfe de mântuire ale voastre”; LXX spune: σωτηρίου ἐπιφανείας ὑμῶν οὐκ ἐπιβλέψομαι, *litt.* „la ostentațiile [jertfei] voastre de mântuire nu Mă voi uita”. Bibl. 1688: „iviri de mântuirile voastre nu voi privi”. TM are: „la [jertfă] de pace [ebr. *šelem*] din [vitele] voastre îngrășate nu voi privi”. Acest tip de jertfă implica și o masă comună în care se consumau părți din animalul sacrificat (cf. Ex. 20,24; 24,5). ♦ LXX va fi citit *MR'YKM*- „arătări” în loc de *MRY'YKM* „[animale] alese/îngrășate”. Expresia astfel rezultată, destul de obscură în greacă, a fost lămurită de Theodor al Mopsuestiei după cum urmează: „Și de-Mi veți aduce jertfe și arderi de tot, nădăjduind că astfel Mă voi arăta și vă voi salva, nu am să le primesc” (Com., p. 136).

5,23 „răsunetul”: gr. ἤχος echivalează ebr. *hāmōn* „larmă, zarvă” – zgomotul făcut de o mulțime.

5,24 „Și se va prăvăli ca apa judecata”. Comentatorii consideră că forma verbală din TM exprimă o poruncă: „Ci judecata [dreaptă] să curgă (să se rostogolească)...”. ♦ „de netrecut”; TM are: „care nu seacă”.

5,25 „animale înjunghiate și jertfe”: TM are „jertfe și ofrande”.

5,26 „cortul lui Moloch și steaua zeului vostru Raiphan, chipurile lor”; TM are: *sikkūth ma'k'khem... kiyyūn šal'mikem kōkabh 'elohēykhem* „[ați purtat] pe Sakkuth, regele vostru și pe Khaiwan, chipurile voastre, steaua zeilor voștri”. Ebr. *sikkūth* și *kiyyūn* au fost interpretate ca redând numele unor divinități asiriene, Sakkuth (epitet al zeului Adar) și Khaiwan. În LXX, Παῖσαν ar putea fi o citire greșită a formei ebraice, ceea ce ar presupune un mai vechi *khaiwan*, corespunzător asirianului *ka-ai-va-nu*, echivalentul lui Saturn. Theodor al Mopsuestiei: „zic unii autori că acesta e numele Luceafărului în

chipurile lor, pe care vi le-ați făurit vouă înșivă.
²⁷ Iar [Eu] vă voi strămuta dincolo de Damasc!"
 zice Domnul – Dumnezeu Atotputernic [e] numele Său.

⁶ ¹ „Vai de cei care nesocotesc Sionul
 și de cei care s-au încrezut în muntele Samariei!
 Au cules pârga neamurilor
 și au intrat ei înșiși.
 Casă a lui Israel, ² treceți cu toții și vedeți!

ebraică" (*Com.*, p. 136). Se presupune că pasajul constituie o inserție ulterioară deportării celor din Regatul de Nord în Asiria. În Orientul Apropiat antic purtarea idolilor în procesiune era o practică obișnuită: de pildă, unele texte antice descriu modul în care zeii erau duși din templele lor într-o curte centrală, unde li se oferea carne pe un platou de aur; apoi aceasta era luată pentru a fi consumată de împărat și curtea acestuia. Era, de asemenea, obișnuit ca regele cuceritor să confiscă zeii celor învinși, considerându-se că în luptă zeii lor fuseseră biruitori asupra zeilor dușmanilor. Astfel, ideea textului nu este că poporul urma să își ducă zeii în robie, acest lucru fiind făcut de învingători, ci mai degrabă sugerează că israeliții urmaseră aceleași practici ca și popoarele păgâne din jurul lor (Niehaus, 1992, p. 434).

5,27 „dincolo de Damasc”: atât Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 137), cât și Theodoret (PG vol. 81, col. 1693A) lămuresc această referire la Damasc cu ajutorul unui citat din NT (Fp. 7,43), unde pasajul de față apare sub forma „vă voi strămuta dincolo de Babilon”, o referire clară la robia babiloniană.

6,1-7 Capitolul 6 se împarte în două pericope: vv. 1-7 și 8-14. Primul oracol constituie o unitate. Atenția se îndreaptă spre conducătorii poporului și spre modul lor de viață. De data aceasta cuvintele profetului nu sunt adresate numai Regatului de Nord, ci și celui al lui Iuda (v. 1). Descrierea amănunțită a opulenței și inconștienței în care trăiesc acești oameni pune în evidență și mai mult dezastrul exilului care îi așteaptă. ♦ Augustin folosește pasajul din vv. 1-6 ca un exemplu de elocvență biblică, în seria din tratatul *De doctrina christiana* IV, 48-59. ♦ Textul LXX prezintă diferențe majore față de TM.

6,1 „nesocotesc [gr. ἐξουθενέω, *litt.* «a socoti drept nimic», «a disprețui»] Sionul”: TM are: „stau fără grijă / o duc bine în Sion”. Este posibil ca LXX să fi considerat nelalocul ei mustrea către cei din Sion, în contextul oracolelor lui Amos, interpretând diferit textul ebraic (*cf.* Wolff, 1977, p. 270). În acest mod, destinatarii cuvintelor profetice rămân doar conducătorii Regatului de Nord. ♦ „Au cules pârga neamurilor”: TM are: „[vai] celor de vază din neamul cel mai de frunte”. Vulg. redă aproximativ la fel: *optimates capita populorum*. Radu-Gal.: „boierilor celui dintâi popor”. ♦ „și au intrat ei înșiși. Casă a lui Israel...”: TM are: „și intră la ei Casa lui Israel”. În LXX, ultimele cuvinte sunt puse în legătură cu versetul următor.

6,2 „treceți cu toții”; TM are: „treceți către *Kaʿl-nēh*”. Traducătorul LXX va fi văzut, în începutul numelui propriu, ebraicul *kol* „tot”. ♦ „la Emath Rabba”: TM are: „la Hamat

Și de acolo treceți până la Emath Rabba,
 și de acolo coborâți până la Geth, [cetatea] Străinilor,
 cele mai puternice dintre regatele acestea toate,
 oare-s mai întinse hotarele lor ca hotarele voastre?
³ Cei care se îndreaptă spre ziua cea rea,
 cei care se apropie și îmbrățișează sabaturi mincinoase,
⁴ cei care dorm pe paturi de fildeș
 și se destrăbălează-n așternuturile lor,
 și se hrănesc cu iezi din turme
 și cu viței neîntărcați de la cirezi,
⁵ cei care bat din palme la sunetul de strune
 stătătoare au socotit [toate acestea] și nu trecătoare;

cea mare”. Vulg.: *in Emath magnam*. ♦ „Străinilor”: TM are „filistenilor”. ♦ „cele mai puternice dintre regatele acestea toate”: TM are „[sunt] oare mai bune decât aceste regate?”. Radu-Gal.: „Sunt ele, oare, mai bune decât împărățiile acestea?”. ♦ Identificarea orașului Kalne rămâne nesigură. Apare în Gen. 10,10 ca una dintre cele patru cetăți babiloniene importante din regatul lui Nimrod. E posibil să fie același Kalne din Is. 10,9. Hamat se găsea în Siria (actuala Hama), la cca 200 km de Dan, apărând uneori ca o dorită limită extrem-nordică a lui Israel (*cf.* Num. 34,8; Iis. Nav. 13,5). A făcut efectiv parte din regatul israelit în timpul lui David și Solomon. Între 900 și 720 î.H. Hamat a fost capitala unui mic regat prosper, însă a fost recucerită de Ieroboam al II-lea, ajungând mai târziu sub stăpânire asiriană și babiloniană (Ier. 39,5). În secolul al II-lea î.H., Antiochos al IV-lea Epiphanes a luat-o în stăpânire, numind-o Epiphaneia. ♦ Întrebarea profetului este ironică. Deși Israel și Iuda ar fi trebuit să fie mai bune decât regatele din jur, datorită legământului cu Dumnezeu, totuși ajunseseră să nu se deosebească întru nimic de acestea.

6,3 „Cei care se îndreaptă (ἐρχόμενοι) spre ziua cea rea”: ed. Ziegler are „Cei ce se roagă (εὐχόμενοι) pentru ziua cea rea”. TM are: *ham^enaddīm l'-yōm rā'* „cei care dați la o parte ziua cea rea”, referindu-se la faptul că aceștia respingeau profeția lui Amos cu privire la ziua judecății. Traducătorul va fi citit *HMNDRYM* (de la *NDR*) în loc de *HMNDYM* (de la *NDH*) (*cf.* LEH, s.u. ἐρχομαι). ♦ „cei care se apropie și îmbrățișează sabaturi mincinoase”: TM are „și apropiați sceptorul silniciei”, susținut și de Vulg.: *adpropinquatis solio iniquitatis*. Radu-Gal.: „și totuși aduceți înspre voi stăpânirea silniciei”. Traducătorul va fi vocalizat *ṣabḥath* „sabat” în loc de *ṣebheth* „sceptor”, „stăpânire, tron” (*cf.* Stuart, 1987, p. 358).

6,4 „se destrăbălează”: TM: „se întind, se lungesc”. ♦ „viței neîntărcați [*litt.* «de lapte»] de la cirezi”: TM: „și viței din staul”, adică cei puși la îngrășat.

6,5 „la sunetul de strune”, *litt.* „la sunetul instrumentelor muzicale”. ♦ În TM versetul este: „care lăile în sunet de harfă, ca David își nascocesc cântări/instrumente muzicale”.

⁶ cei care beau vinul strecurat

și se ung cu mirurile cele mai alese,

și n-au suferit defel de nimicirea lui Iosif.

⁷ De aceea, acum vor fi duși în robie de sub stăpânirea conducătorilor [lor],

și va fi îndepărtat nechezatul cailor din Efraim.

⁸ Căci S-a jurat Domnul pe Sine Însuși:

«De vreme ce Eu M-am scârbit de toată obraznicia lui Iacob,

și pământurile lui Îmi sunt urâte,

voi prăpădi Cetatea cu toți locuitorii din ea!».

⁹ Și va fi [așa]: dacă vor mai rămâne zece bărbați într-o casă, vor muri și ei și o rămășiță va fi lăsată în urmă ¹⁰ și îi vor lua rudele lor și se vor sili să

6,6 „beau vinul strecurat”: TM are „beau vinul din lighene” (*i.e.* vase foarte mari). Pentru cititorii din lumea greco-romană, a bea vinul strecurat e un semn de lux nemăsurat, după cum sugerează și felul cum Theodoret parafrazează, în comentariul său, versetul de față: „vin din cel de soi și încă și acela curățat [de orice impuritate]” (PG vol. 81, col. 1693C).

6,7 Versetul reprezintă concluzia acestui oracol: din pricina felului lor de viață, acești oameni vor fi duși în robie. ♦ „de sub stăpânirea conducătorilor”; unii interpretează aici „[în robia] celor puternici de la început” – *cf.* NETS. TM are: „în fruntea deportaților”, susținut și de Vulg.: *migrabunt in capite transmigrantium*. Astfel, primii dintre oameni, cei mai bogați și mai distinși, vor fi primii duși în robie. ♦ „și va fi îndepărtat nechezatul cailor din Efraim”: TM are „și va înceta petrecerea celor tolăniți”.

6,8-14 Unitatea ultimei părți a capitolului 6 nu e evidentă, unii comentatori considerând vv. 12-14 un oracol separat (astfel Wolff, 1977). Totuși, ceea ce dă unitate întregului pasaj este tematica sa, care se concentrează asupra distrugerii Israelului. Astfel, toate așteptările poporului și încrederea în propriile puteri (v. 13) vor fi răsturnate.

6,8 „S-a jurat Domnul pe Sine Însuși” – *cf.* nota la v. 4,2 ♦ În TM, începutul versetului este: „S-a jurat Stăpânul meu, YHWH, pe Sine Însuși – oracol al lui YHWH, Dumnezeu al oștirilor...”. ♦ „obraznicia”: gr. ὕβρις, „lipsă de măsură, trufie, înfumurare, obraznicie”. ♦ „pământurile”; TM: „palatele/fortărețele” (*cf.* Vulg.: *domos*). ♦ „cu toți locuitorii din ea”: TM are *litt.* „cu plinătatea ei”. LXX a interpretat expresia ebraică ce desemnează „tot ce se află înăuntru”.

6,9 „o rămășiță va fi lăsată în urmă”, *litt.* „vor fi lăsați să rămână cei rămași”. Aceste cuvinte sunt un „plus” al LXX.

6,10 Începutul versetului în TM este dificil: *litt.* „ruda lui și cel care arde/incinerează va scoate oasele lui din casă și va zice celui/celor din laturile casei...”. Faptul că se vorbește despre „incinerare” a dus la presupunerea că situația de catastrofă a dus la o epidemie, deoarece numai în astfel de situații cadavrele ar fi fost arse (*cf.*, e.g., TOB, nota *ad loc.*). Socotind că pasajul de față e din cale afară de obscur, Theodor al Mopsuestiei l-a explicat pe larg (*Com.*, pp. 139-140), oprindu-se asupra referirii enigmatice din final la tăcerea

le scoată osemintele din casă. Și se va zice către mai-marii casei: «A mai rămas [cineva] la tine?». Și [acesta] va zice: «Nu!». Și va zice: «Taci, ca să nu se numească numele Domnului!»

¹¹ Căci, iată, Domnul dă poruncă

și va lovi casa cea mare cu strivituri,

iar casa cea mică, cu crăpături.

¹² Oare vor alerga prin stâncării caii?

Oare vor tăcea [ei] printre iepe?

Că ați întors voi spre mânie judecata

și rodul dreptății, spre întărâtare,

¹³ [voi,] care nu vă bucurați de nici un cuvânt,

israeliților, pe care a tălmăcit-o astfel: „abia atunci vor sta să cugete din ce pricină s-au abătut răutăți așa multe și așa de mari asupra lor și-și vor da seama că totul s-a întâmplat pentru că au neglijat slujirea lui Dumnezeu, trecând numele Dumnezeului universului sub tăcere și închinându-se idolilor”. În schimb, pentru Theodoret (PG vol. 81, col. 1696C) tăcerea aceasta e semnul uluirii celor care își dau seama că pedepsele abătute asupra lor au fost îngăduite chiar de Dumnezeu.

6,11 „casa cea mare cu strivituri, iar casa cea mică, cu crăpături”: gr. τὸν οἶκον τὸν μέγαν θάλασσαν καὶ τὸν οἶκον τὸν μικρὸν ῥάγματος; de remarcat aliterarea din textul LXX, care încearcă să o redea pe cea din TM: *r^esisim... b^eqi'im*. Primul este un *hapax*, care s-ar putea traduce „bucăți”, iar al doilea, care mai apare doar în Is. 22,9, s-ar putea traduce „spărturi”. Theodor al Mopsuestiei a explicat astfel cele două cuvinte: „[Domnul] va face să fie nimicite unele case numai în parte (asta înseamnă «crăpături»), iar altele cu totul (acesta e înțelesul cuvântului «strivituri»”, nu pentru a face deosebire între casa bogatului și cea a săracului, ci pentru a sugera că nimeni nu va putea scăpa de pedeapsă (*Com.*, p. 141).

6,12 „Oare vor tăcea [ei] printre iepe?”; TM are: „sau va ara [cineva] cu boii?”. Verbul *hāraš* „a ara” are un omonim care înseamnă „a tăcea”. S-a propus și o emendare a textului din care ar rezulta: „sau va ara marea cu boii?”. ♦ „mânie”: TM are „otrăv”. ♦ „întărâtare”: TM are „pelin”. ♦ Întrebările retorice ale profetului fac apel la situații absurde pentru a provoca un răspuns din partea receptorilor. Răspunsul normal la aceste întrebări este unul negativ, însă Amos dorește să arate că, oricât de nefirești ar fi aceste situații, judecătorii din Israel au făcut ceva și mai nefiresc. Ceea ce nici un animal sau stăpân de animale nu ar face este tocmai ce fac oamenii atunci când iau mită sau își bat joc de dreptul celorlalți (*cf.* Wolff, 1977, p. 285). Pentru comentatorii patristici însă, imaginea cailor fremătând e menită să sugereze întărâtare a oștirii dușmane împotriva israeliților, care i-au ațâțat pe năvălitori cu silniciile și nedreptățile lor (Theodor, *Com.*, p. 141), sau, dimpotrivă, iureșul năvalnic al dușmanilor bucuroși de pradă, asemenea unor armăsari în călduri ce nechează la vederea iepelor (Theodoret, PG vol. 81, col. 1696D).

6,13 „care nu vă bucurați de nici un cuvânt”: gr. ἐν' οὐδενὶ λόγῳ; TM are „Se bucură pentru *lo' dābhār*” – joc de cuvinte ironic bazat pe sensul literal al numelui cetății

care ziceți: «Oare nu prin puterea noastră ne-am dobândit coarne?»).

¹⁴ De aceea, iată, Eu voi ridica asupra voastră,
casă a lui Israel, un neam
și vă vor strămtora, ca să nu pătrundeți în Emath
și până la puhoiul dinspre soare-apune!”

⁷ ¹ Astfel mi-a arătat mie Domnul: iată, o prăsilă de lăcuste sosind în zori și, iată, o omidă, una singură: regele Gog. ² Și când a sfârșit de mâncat iarba din țară, am zis:

Lō'-D^hbhār menționată în Iis. Nav. 13,26 și în 2Rg. (LXX) 9,4-5; 17,27, care se poate interpreta: „niciun lucru/cuvânt”, „nimic”. LXX traduce toponimul; la fel Symmachos: ἀλόγως „fără cuvânt”; Vulg.: *in nihili* „în nimic”. Unii comentatori recurg în acest loc la o soluție similară și pentru TM, în timp ce majoritatea resping această opțiune (astfel Wellhausen, Wolff, Stuart). ♦ „ne-am dobândit coarne”; TM are iarăși un joc de cuvinte bazat pe numele cetății *Qar^hnāyim*, care înseamnă literal: „o pereche de coarne”. În ebraică, *qeren* „corn” e o metaforă uzuală pentru „putere”. Din nou, LXX, la fel ca Vulg. (*cornua*), traduce toponimul. Israel se simțea sigur și încrezător în puterea sa, uitând de Dumnezeu. ♦ *Lō'-D^hbhār* era o cetate importantă de graniță, situată în Galaad, la aproximativ 5 km est de Iordan și la 16 km sud de Marea Galileei. *Qar^hnāyim* se găsea în câmpia Basanului, pe drumul spre Damasc, și reprezenta un punct strategic. Se presupune că ambele cetăți fac parte din cele recucerite de Ieroboam al II-lea (cf. 4Rg. 13,25).

6,14 După „casă a lui Israel”, TM are în plus „oracol al lui YHWH, Dumnezeu al oștirilor”. ♦ „ca să nu pătrundeți în Emath”; TM are: „de la *L^hbō' Hamāth*” sau „de la intrarea în *Hamāth*” (cf. și Symmachos, ἀπὸ εἰσοδού, și Vulg., *ab introitu*). ♦ „până la puhoiul dinspre soare-apune”: TM are „până la torentul/valea *‘Ārābhah*”. Toponimul denumește două realități geografice: o vale adâncă situată între Marea Moartă și golful Aqaba, de unde și numele de *Marea ‘Ārābhah* (Deut. 3,17; Ios. 3,16), dar și un torent affluent al Iordanului înainte de vărsarea acestuia în Marea Moartă. Aici pare a fi vorba de acesta din urmă. *Hamāth* era extrema nordică a teritoriului cucerit de Israel la est de Iordan (cf. Iis. Nav. 13,5), iar *‘Ārābhah*, extrema sudică (cf. 3Rg. 8,65). Ieroboam al II-lea recucerise aceste teritorii (cf. 4Rg. 14,25).

7,1 Cu acest verset începe ultima parte a Cărții lui Amos, caracterizată de cinci viziuni ale profetului (vv. 7,1-3.4-6.7-9; 8,1-3; 9,1-4). Tot aici întâlnim și o secțiune autobiografică (vv. 7,10-17), singura de acest fel din carte. Există motive pentru a considera vv. 7,1-8,3 o secțiune unitară. În acest pasaj întâlnim patru din cele cinci viziuni ale lui Amos, precum și versetele autobiografice. Cele patru viziuni urmează o structură similară: în vv. 7,1-3 și 7,4-6: a) viziunea care semnifică primejdia; b) Amos mijlocește pentru iertare; c) Domnul îl ascultă și nu mai pedepsește. Următoarele două viziuni, vv. 7,7-9 și 8,1-3, prezintă o formă puțin diferită: a) viziunea care semnifică primejdia; b) Domnul îl întreabă pe Amos; c) Amos răspunde; d) Domnul explică. ♦ „o prăsilă de lăcuste”: TM are o construcție participială, *yōfēr gobhay*, *litt.* „plăsmuitor de lăcuste”

„Doamne, Doamne, fii îngăduitor!

Cine îl va ridica pe Iacob?

Căci s-a împușinat [grozav].

³ Pară-Ți, Doamne, rău de aceasta!”.

„Ci aceasta nu va fi!” zice Domnul.

⁴ Astfel mi-a arătat mie Domnul: iată, a chemat Domnul judecata prin foc, și a mistuit hăul cel mare și a mistuit partea.

(cf. Vulg. *fictor lucustae*). ♦ „sosind în zori”; TM are „când începea să crească otava”: este iarba care începe să crească după ploile târzii din martie și aprilie (cf. Niehaus, 1992, p. 451). ♦ „și, iată, o omidă, una singură: regele Gog”: TM are „era otava de după cositul regelui”. Deși acest obicei nu este menționat în vreun alt loc, se pare că regele lua, ca un fel de taxă, o parte din iarba cosită, probabil pentru a întreține hergheliile regale și caii de luptă. Prin urmare, o invazie de lăcuste, după ce regele își luase partea, ar fi fost devastatoare pentru restul populației. Pentru comentatorii antiohieni, lăcustele și omida sunt nume simbolice ale asirienilor și babilonienilor (Theodor, *Com.*, p. 143; Theodore, PG vol. 81, col. 1697B). Prezența lui Gog, regele „sciților” (adică al nomazilor veniți din nord), este explicată în mod diferit: pentru Theodor el este un aliat al asirienilor și babilonienilor, în vreme ce Theodore crede că menirea lui e să indice numărul năvălitorilor, la fel de copleșitor precum cel al oștirii pe care o va aduce Gog asupra Ierusalimului.

7,2 „Și când a sfârșit de mâncat... am zis”, *litt.* „Și va fi de va sfârși de mâncat iarba din țară și am zis”. TM: „Și a fost [așa]: după ce au sfârșit de mâncat...”. ♦ „Doamne, Doamne”: TM are „Stăpâne YHWH” – la fel la v. 5. ♦ „fii îngăduitor”: TM are „Te rog, iartă”. ♦ „Cine îl va ridica pe Iacob?”: TM are „Cum [*litt.* «cine»] va sta/rezista Iacob?”. ♦ „Căci s-a împușinat”: TM are „Căci este mic”.

7,3 „Pară-Ți, Doamne, rău de aceasta!”. LXX interpretează aici imperativ. TM are „I-a părut rău Domnului de aceasta”. La fel și în v. 6. Expresie frecventă în Biblie pentru a arăta milostivirea lui Dumnezeu, care renunță la pedeapsă. ♦ Pe lângă vestirea cuvântului lui Dumnezeu, profetul are și rol de mijlocitor (cf. 3Rg. 18,42; Is. 37,4; Ier. 14,7-12; Gen. 20,7; Num. 11,2; 21,7 etc.). Dacă oamenii resping mesajul profetului și refuză să se întoarcă la Domnul, nu mai e loc nici de mijlocire (în ultimele trei vedenii ale lui Amos: vv. 7,8; 8,2; 9,1).

7,4 „hăul cel mare” redă expresia ebraică *hōm rabbāh*, expresie care denumește oceanul (Gen. 7,11) sau Marea Roșie trecută de israeliți (Is. 51,10); în sens metaforic, apare despre dreptatea lui Dumnezeu (Ps. 35,6). ♦ A doua viziune e mai teribilă decât cea dintâi. Focul judecății lui Dumnezeu mistuie atât adâncul sau marea, cât și pământul lui Israel. Imaginea trimite spre cuvintele lui Dumnezeu din Deut. 32,22. ♦ „partea”; Rahlfs nu are decât τὴν μερίδα „partea”; manuscrisele Vaticanus (B) și Venetus (V) adaugă Κυρίου „Domnului” (vezi aparatul critic *ad loc.* în ed. Ziegler, p. 198), ceea ce s-ar referi la Țara sfântă. TM are *hahēleq* „partea, ținutul”. Cel mai probabil se referă aici la întregul

⁵ Și am zis:

„Doamne, Doamne, încetează odată!

Cine îl va ridica pe Iacob?

Căci s-a împușinat [grozav].

⁶ Pară-ți, Doamne, rău de aceasta!”.

„Ci aceasta nicidecum nu va fi!” zice Domnul.

⁷ Astfel mi-a arătat mie Domnul: iată, un om stătea în picioare pe un zid de adamant; și-n mâna lui, adamant. ⁸ Și a zis Domnul către mine: „Ce vezi tu, Amos?”. Iar eu am zis: „Adamant”. Și a zis Domnul către mine:

„Iată, Eu așez adamant

în mijlocul poporului Meu, Israel;

nu-l voi mai trece cu vederea!

⁹ Și vor fi nimicite altarele de răs

ținut al lui Israel (cf. Niehaus, 1992, p. 454). Theodoret: „„Judecată” a numit profetul sentința cea dreaptă a lui Dumnezeu; «foc» îi numește pe dușmani; «hăul cel mare», neamurile nenumărate înrobite de aceștia; «partea», pe Israel” (PG vol. 81, col. 1697B-C).

7,5 „încetează odată”: gr. κόπασσον δὴ – de fapt, o rugămintă accentuată. TM are „încetează, Te rog” (ebr. *ḥadhal-nā*’).

7,7 „un om stătea”: ed. Ziegler are „unul stătea”. TM are: „Stăpânul meu (*’Adhōnay*) stând” (cf. Vulg.: *Dominus stans*). ♦ „zid de adamant”: gr. ἀδάμαντος se referă la un metal foarte tare sau la piatră dură (granit, diamant). TM are *hōmath ’anākh*; *’anākh* este un *hapax legomenon* care se referă la un metal. Compararea cu cuvintele din aceeași rădăcină din akkadiană a dus la presupunerea că ar fi vorba de cositor, foarte căutat pentru că intra în aliajul din care se făceau cele mai rezistente arme. Altă interpretare identifică aici „firul cu plumb”, unealta folosită pentru a verifica verticalitatea unui zid. Imaginea ar putea sugera deci fie că Dumnezeu își pregătește armele nimicitoare, fie că verifică dreptatea poporului. ♦ Folosirea acestui cuvânt akkadian nu este întâmplătoare, aceasta fiind limba Asiriei, care numai în câțiva ani avea să cucerească Israelul. Poziția lui Dumnezeu deasupra zidului semnifică autoritatea Lui, iar metalul poate simboliza puterea asiriană (Niehaus, 1992, p. 456). Textele din Orientul Apropiat antic folosesc uneori imaginea unor ziduri de metal având conotații militare. Pentru interpreții antiohieni însă, care pomesc de la textul LXX, profeția se referă fie la pedeapsa neclintită și aspră a lui Dumnezeu (Theodor, *Com.*, p. 145), fie la „suferința aspră și traică, asemeni adamantului”, pe care o va pricinui Dumnezeu israeliților (Theodoret, PG vol. 81, col. 1697C-D).

7,8 „nu-l voi mai trece cu vederea”, *litt.* „nu voi continua să trec pe lângă el” – semitism. Sensul este „nu-i voi mai îngădui faptele”.

7,9 „altarele de răs”: gr. βωμοὶ τοῦ γέλωτος. LXX folosește cuvântul specializat pentru altarele păgâne, așa cum, mai jos, ceremoniile lui Israel sunt asimilate cu cele păgâne.

și ritualurile [păgâne] ale lui Israel vor fi pustiite, și Mă voi ridica asupra casei lui Ieroboam cu sabie!”.

¹⁰ Și a trimis vorbă Amasias, preotul din Bethel, către Ieroboam, regele lui Israel, zicând: „Amos stărnește tulburări împotriva ta în mijlocul casei lui Israel. Și nicidecum nu va putea țara să rabde toate cuvintele lui! ¹¹ Căci, iată, așa zice Amos:

«De sabie va pieri Ieroboam,

iar Israel, rob, va fi dus departe de țara sa!»”.

¹² Și a zis Amasias către Amos: „Tu, [cel] cu vedeniile, du-te, pleacă din țara aceasta în pământul lui Iuda și acolo trăiește-ți traiul și acolo profește! ¹³ Dar în Bethel să nu mai profețești, fiindcă e locul sfânt al regelui și

TM are: „înălțimile lui Isaac”. LXX a tradus numele propriu. ♦ „ritualurile”: gr. αἱ τελεταὶ desemnează riturile păgâne de inițiere în misterii. TM are „sanctuarele lui Israel”.

7,10-17 Este singura secțiune în care se spune ceva despre biografia lui Amos. Faptul că se folosește persoana a III-a nu este în sine un contraargument împotriva caracterului autobiografic al pasajului. Narațiunea autobiografică la persoana a III-a este bine atestată în VT, precum și în Orientul Apropiat antic. ♦ Textul descrie reacția oficială la profeția lui Amos, precum și răspunsul lui Dumnezeu la această reacție (v. 17). Mesajul lui Amos era de mare actualitate, din moment ce a stârnit o reacție atât de dură și de promptă. ♦ Una dintre problemele care se ridică aici este relația cu cele patru viziuni. Mai precis, de ce un text biografic este inclus între viziunea a treia și a patra, părând să întrerupă unitatea secțiunii vv. 7,1-8,3? Dintre ipotezele propuse, cea mai plauzibilă îi aparține lui Stuart (1987, pp. 369-370): cele patru viziuni au avut loc în decursul unui timp mai îndelungat, iar evenimentele din vv. 7,10-17 s-au petrecut după a treia viziune, așa cum ni le prezintă materialul canonic. Profeția lui Amos trebuie să-i fi iritat ani întregi pe mulți din Regatul de Nord, însă picătura care a umplut paharul va fi fost condamnarea directă a regelui Ieroboam al II-lea (v. 9).

7,10 „stărnește tulburări”: TM are „a uneltit”, susținut și de Vulg.: *rebelaui*.

7,11 „Israel, rob, va fi dus... țara sa!” – cf. nota la v. 5,5. Refren reluat în v. 7,17.

7,12 „Tu, [cel] cu vedeniile”: gr. ὁ ὁπῶν, *litt.* „cel care vezi/vede”. Valoarea depreciativă rezultă mai ales din context. Theodor al Mopsuestiei a insistat, în comentariul său, asupra folosirii ironice a termenului în contextul de față (*Com.*, p. 146). ♦ „acolo trăiește-ți traiul”: TM are o expresie idiomatice, *litt.* „mănâncă acolo pâine”, cu sensul: „câștigă-ți existența”, cf. Gen. 3,19.

7,13 „locul sfânt al regelui și casa domniei”: la sciziunea dintre cele două regate, Ieroboam I construise cele două sanctuare, de la Bethel și Dan, pentru a evita ca supușii săi să rămână în legătură cu Templul din Ierusalim (cf. 3Rg. 12,26-33). Faptul că tocmai preotul de la Bethel (toponim ce înseamnă „Casa lui Dumnezeu”) afirmă că sanctuarul este proprietatea regelui subliniază decadența religioasă a Regatului de Nord.

casa domniei!”¹⁴ Și a răspuns Amos și a zis către Amasias: „Eu n-am fost profet, nici fiu de profet, ci doar păstor de capre am fost, și culegător de dade.”¹⁵ Și m-a luat Domnul de la turme și a zis Domnul către mine: «Du-te, profețește împotriva poporului Meu, Israel!». ¹⁶ Și acum, ascultă cuvântul Domnului:

Tu zici: «Nu profeți împotriva lui Israel, să nu stârnești gloata împotriva casei lui Iacob!».

¹⁷ Acestea le zice Domnul:

«Femeia ta va curvi în cetate,
și fiii tăi și fiicele tale de sabie vor cădea,
iar pământul tău va fi măsurat cu funia.
Și tu însuși te vei sfârși în țară necurată,
iar Israel, robii, va fi dus departe de țara sa!».

8 ¹ Astfel mi-a arătat mie Domnul: iată, un coș de păsărar! ² Și a zis: „Ce vezi tu, Amos?”. Iar eu am zis: „Un coș de păsărar”. Și a zis Domnul către mine:

7,14 „fiu de profet”: expresia denumește, în ebraică, apartenența la un grup de profeți (cf. 1Rg. 10,10; 3Rg. 20,35; 4Rg. 2,3). Theodor al Mopsuestiei a văzut aici o referire la proveniența divină a mesajului profetic, parafrazând spusele profetului astfel: „Nu am învățat profeția ca pe un meșteșug, nici nu am primit-o moștenire de la părintele meu, căci ea este rodul lucrării harului dumnezeiesc și e dăruită acelor pe care Dumnezeu îi găsește vrednici de ea” (Com., p. 146). ♦ „de capre”: TM are „de vite”. ♦ „culegător”: gr. κνίζω înseamnă, mai degrabă, „a zgăria, a ciupi”. ♦ „dude”: gr. σικάμινα; zeama de dude era folosită în cosmetică. TM are „ciupitor de sicomori”. Fructul sicomorului (pom înrudit cu smochinul) se folosea drept nutreț; se obișnuia creșterea codiței fructului (sau, după alții, chiar a fructului) pentru a-i grăbi coacerea. Ocupația exactă a profetului nu e lesne de ghicit, traducătorii antici propunând aici tălmăcirii pe cât de diferite, pe atât de obscure. Theodoret, care le pomenește pe toate (Aquila: „cel ce veghează sicomorii”; Theodotion: „cel care sapă șanțuri împrejurul sicomorilor”; Symmachos: „proprietar de sicomori”), invocă mărturia oculară a unui călător în Palestina, care crede că e vorba aici de sicomori, ale căror fructe nu se coc dacă nu sunt mai întâi crestate (PG vol. 81, col. 1700B-C). În schimb, Theodor al Mopsuestiei crede că în text ar fi vorba de smochini, profetul nefiind decât unul care „sapă și îngrijește” smochinii, adică, prin extensie, agricultor (Com., p. 147).

7,16 „să nu stârnești gloata împotriva...”; TM are: „nu mai scuipa asupra” (verbul *nāṭaph* înseamnă *litt.* „a picura”). ♦ „casei lui Iacob”; TM: „casei lui Isaac”.

8,1 Acest verset introduce a patra viziune a profetului. Din punct de vedere formal, ea este aproape identică cu precedentă. În același timp însă duce mai departe și completează

„A venit sfârșitul peste poporul Meu, Israel,
nu-i voi mai trece cu vederea!

³ Și se vor văicări grinzile Templului;
în ziua aceea – zice Domnul – mulți [vor fi] cei căzuți în tot locul.
Voi așterne tăcere”.

⁴ „Ascultați, dar, acestea, [voi] cei ce-l oropsiți în zori pe nevoiaș
și-i asupriți pe cei săraci din țară,

⁵ cei care ziceți: «Nu mai trece-odată luna,

tabloul distrugerii Israelului, accentuând inevitabilitatea pedepsei: sfârșitul a și venit. Viziunea se încheie, în v. 3, cu o imagine a morții care va cuprinde întregul popor și chiar inima religiei naționale: Templul. ♦ „Un coș de păsărar”: TM are *k'lūbh qāyīṭ* „un coș cu fructe de sfârșit de vară”. Aquila, Symmachos și Theodotion confirmă TM. 8,2 „sfârșitul”: cuvântul care oferă cheia interpretării acestei viziuni. În ebraică este un joc de cuvinte între *qāyīṭ* și *qet* „sfârșit”.

8,3 „grinzile Templului”; TM are: „cântările de la palat/Templu”. Traducătorul LXX va fi citit *SDRWT* în loc de *SYRWT* (cf. LEH, s.u. φάρμακα). Vulg. echivalează prin *cardines templi* „tăbănile Templului”. Theodoret: „profetul numește «văicăreala grinzilor Templului» vaietele celor măcelăriți înăuntrul Templului și trosnetul lemnului arzând” (PG vol. 81, col. 1701A). ♦ „zice Domnul”: TM are „oracol al Stăpânului meu, *YHWH*”; la fel la vv. 9 și 11, *infra*. ♦ „mulți cei căzuți în tot locul. Voi așterne tăcere”: TM are *litt.* „multe leșuri în tot locul a aruncat tăcere”, ceea ce s-a interpretat fie ca o descriere: „s-au aruncat în tăcere multe leșuri în tot locul” ori „multe leșuri; în tot locul [Dumnezeu] a aruncat tăcere”, fie ca o poruncă: „Multe leșuri se vor arunca în tot locul. Tăcere!” (cf. Radu-Gal.: „oriunde se vor arunca [hoiturile] fi-va tăcere”).

8,4-14 Ultima parte a capitolului 8 constituie o singură secțiune tematică, în ciuda faptului că, din punct de vedere formal, textul pare să cuprindă mai multe oracole legate împreună. Wolff (1977, p. 324) identifică nu mai puțin de cinci oracole independente. Totuși ideea textului este unitară, nuanțând și interpretând „sfârșitul” inevitabil din viziunea a patra. Există astfel o legătură directă între v. 3, care vorbește despre „căderea” poporului, și v. 14, care spune: „vor cădea și nu se vor mai scula!”. Pe de altă parte, textul reia tema principală a muștrărilor lui Amos: asuprirea săracilor de către bogați. Pasajul descrie din nou în ce constau nelegiuirile acestora din urmă, precum și în ce va consta pedeapsa lor.

8,4 „oropsiți”: gr. ἐκτρίβω „a șterge prin frecare, a zdrobi, a nimici”. ♦ „și-i asupriți”: TM are „pentru a nimici”. ♦ „în zori” – „plus” al LXX.

8,5 „luna”: TM are: „luna nouă”. Aceasta era o sărbătoare celebrată la fiecare început de ciclu lunar, când se aduceau jertfe și ofrande (cf. Num. 28,11-15). Adesea apare în enumerări alături de sabat. În ambele cazuri munca și activitățile comerciale erau cu desăvârșire interzise (cf. Num. 10,10; Is. 1,13-14; Os. 2,11; 4Rg. 4,23; Is. 1,13; Iez. 46,3).

ca să facem vânzare,
 și zilele de sabat,
 să [ne] deschidem magazinele,
 ca să micșorăm măsura și să sporim greutatea,
 și să strâmbăm cumpăna [balanței],
⁶ ca să-i cumpărăm cu argint pe săraci
 și pe sărman pe o pereche de încălțări,
 și cu tot soiul de marfă să facem negoț?». ⁷ Se jură Domnul pe mândria lui Iacob:
 «Nicicând nu vor fi cu desăvârșire uitate toate faptele voastre...!». ⁸ Și pentru acestea nu se va tulbura oare țara,
 și nu se va jeli tot locuitorul ei,
 și nu se va ridica precum un râu nimicirea,
 și nu va coborî ca râul Egiptului?»

♦ „ca să facem vânzare”: TM: „ca să vindem grâu”. ♦ „magazinele”: TM are „grânarul” (litt. „grâu”). ♦ „să micșorăm măsura”: TM are „să micșorăm efa”. ♦ „să sporim greutatea”: TM are „să mărim siclul”. Vulg. redă la fel: *augeamus siclum*. Efa era o măsură de capacitate de aprox. 40 litri, fiind folosită și pentru a măsura cerealele. Siclul, pe de altă parte, desemna greutatea folosită în comerț, înainte de apariția monedelor. Greutatea standard era de 11,5 grame. Siclii erau așezați într-una din cupele cântarului, iar argintul clientului în cealaltă. Astfel, folosind sicli falsificați, mai grei, cumpărătorul era înșelat. În mod normal, în cântar era pus argintul cu care se cumpărau produsele, nu produsele înseși (cf. Niehaus, 1992, p. 470).

^{8,6} „sărman”: gr. *ταπεινός*, litt. „de jos, umil”. ♦ „marfă”: gr. *γένημα*, litt. „rod”, „produs”. ♦ „tot soiul de marfă”: TM are *mappal bār*, litt: „resturile grâului”, confirmat și de Vulg.: *quisquilias frumenti uendamus*. Cuvântul se referă la boabele de grâu stricate sau goale, ce rămăneau la treieratul grâului. De dragul câștigului, negustorii le amestecau cu grâu sănătos. Radu-Gal.: „să vindem codina de grâu”.

^{8,7} „mândria”: TM folosește același cuvânt ca în v. 6,8: *g' 'ōn*, în timp ce LXX traduce prin *ὕψις* în v. 6,8, unde e vorba de aroganță omenească, și prin *ὕπερηφανία* în acest verset, unde „mândria lui Iacob” poate fi un „nume divin” (cf. Gen. 49,24 „Cel Puternic al / Stăpânitorul lui Iacob” și 1Sam. 15,29 TM *nējah Yisrā'el* „gloria/veșnicia lui Israel”). Theodoret explică: „«mândrie» se cheamă aici nedreptatea săvârșită cu silnicie și fără teamă” (PG vol. 81, col. 1701B). ♦ „cu desăvârșire”: manuscrisele au *εἰς νεῖκος*, litt. „spre gâlceavă”, care nu are sens. De aceea s-a propus emendarea în *εἰς νῖκος*, litt. „până la victorie”, expresie care ajunge să însemne „până la capăt”. TM are: „vreodată/în veci”. Vulg.: *usque ad finem* „până la capăt”.

^{8,8} „precum un râu”: TM are *kā'or*, litt. „ca lumina”, corectat, după v. 9,5 și după versiuni, în *kay'or* „ca un râu/canal/șuvoi”. ♦ „se va ridica... va coborî”: comparație cu revărsările puternice și de nestăvilit ale Nilului.

⁹ Și în ziua aceea – zice Domnul Dumnezeu – va fi [așa]:
 „Soarele va apune în miezul zilei,
 și se va întineca pe pământ, [chiar] de cu zi, lumina.
¹⁰ Și voi preface sărbătorile voastre în jale
 și toate cântecele voastre în tânguire,
 și voi îmbrăca șalele tuturor în sac,
 și capetele toate le voi pleșuvi,
 și îl voi face pe el ca jalea după cel iubit,
 iar pe cei dimpreună cu el, ca pe o zi a durerii!”
¹¹ „Iată, vin zile – zice Domnul –
 când voi trimite foame în țară,
 nu foame de pâine, nici sete de apă,
 ci foame de a asculta cuvântul Domnului!
¹² Și se vor învoldura apele până la mare

8,9 „Domnul Dumnezeu”: ed. Ziegler are, pe baza câtorva manuscrise, doar „Domnul”. ♦ „va apune... se va întineca pe pământ... lumina”: TM are: „voi face să apună... voi întineca pământul [chiar și] ziua”.

8,10 „în sac”: veșmântul din pânză de sac era semn de jale și de pocăință. ♦ „capetele toate le voi pleșuvi”: raderea capului în semn de doliu apare ca interzisă de Lege (cf. Deut. 14,1), fiindcă era un obicei al popoarelor păgâne din jur; în unele texte profetice însă (Ier. 16,6; Mich. 1,16), apare ca o practică obișnuită, fără a fi incriminată. ♦ „pe el”: antecedentul este neclar. ♦ „ca jalea după cel iubit”: TM: „ca jalea după singurul fiu”. Vulg. confirmă TM: *quasi luctum unigeniti*. La fel a parafrazat și Theodoret în comentariul său (PG vol. 81, col. 1701C). ♦ „pe cei dimpreună cu el”: TM spune: „iar ceea ce urmează/sfârșitul ei”. ♦ Vasile cel Mare (Hom. XIV,8) aplică aceste cuvinte celor care, prin păcatul beției și al desfrâului, și-au transformat trupul din templu al lui Dumnezeu în templu al idoloilor.

8,11 Cuvântul lui Dumnezeu este numit deja în lege hrană pentru om (Deut. 8,3). În același timp, pedeapsa pe care acest verset o anunță este absența manifestărilor lui Dumnezeu (cf. Deut. 4,28-29; 32,20). ♦ Aceste cuvinte constituie pentru Vasile cel Mare (Hom. VIII,2) o avertizare pentru a îndemna poporul să-și hrănească mintea cu învățătura adevărului.

8,12 „Și se vor învoldura apele până la mare”: TM are „și [ei] se vor clătina/împletici de la o mare la alta” (litt. „de la mare la mare”) – e vorba de cei care caută, flămânzi și însetați, cuvântul lui Dumnezeu. Expresia „de la mare la mare” mai apare în Ps. 72 [71 LXX],8 și Zah. 9,10, referindu-se la marginile pământului. Este echivalentul expresiei akkadiene „de la marea de sus la marea de jos”, i.e. „de la Mediterană la Golful Persic”, care apare, cu variații minore, în literatura mesopotamiană, în special pe inscripții și în analele regale (cf. Niehaus, 1992, p. 475). ♦ „până la mare”: ed. Ziegler are în plus *ἀπὸ θαλάσσης* „de

și ei vor alerga de la miazănoapte până la răsărit,
căutând cuvântul Domnului,
dar nu-l vor găsi!

¹³ În ziua-aceea, fecioarele frumoase și flăcăii
se vor sfârși de sete.

¹⁴ Cei cei se jură pe jertfa de împăcare a Samariei
și cei care zic: «Viu este dumnezeul tău, Dan!»
și «Viu este dumnezeul tău, Bersabee!»
vor cădea și nu se vor mai scula!»

9¹ L-am văzut pe Domnul stând pe altar și a zis:

la o mare...”, variantă atestată în multe manuscrise și preferată de tradiția patristică (vezi aparatul critic *ad loc.* în ed. Ziegler, p. 202). ♦ „de la miazănoapte până la răsărit” și nu, cum ne-am aștepta, „... până la miazăzi”, pentru că la sud se întindea doar pustiul.

8,14 „pe jertfa de împăcare”: TM are *’ašmath šom’rôn* „pe vinovăția Samariei” – joc de cuvinte cu numele zeiței *’Ašimā* (LXX Asimat), în cinstea căreia populația siriană din Hamath adusă de asirieni în Samaria ridicase o stelă/un stâlp (4Rg. 17,30). ♦ „Viu este dumnezeul tău”: formulă tipică de introducere a unui jurământ (*i.e.* „Pe cât este de adevărat că Dumnezeu e viu, pe atât de adevărat este că...”). ♦ „Dan... Bersabee [ebr. *B’er šebhā*]”: aluzie și la expresia frecventă „de la Dan la Beerșeba”, care se referă la întregul teritoriu al lui Israel, de la nord la sud (*cf.* Jud. 20,1; 1Rg. 3,20; 2Rg. 3,10; 17,11; 24,2.15; 3Rg. 4,25; 1Par. 21,2; 2Par. 30,5). ♦ „Viu este dumnezeul tău, Bersabee!” – LXX a încercat să păstreze paralelismul cu propoziția anterioară. TM are *litt.* „Viu este drumul Beerșebeii”, confirmat și de Vulg.: *uluit uia Bersabee*. Au fost formulate mai multe ipoteze în legătură cu sensul cuvântului *derek* „drum”. Termenul se poate interpreta în lumina ugariticului *drkt* („stăpânire, putere”), pentru locul acesta „puterea Beerșebeii” (astfel, de exemplu, Stuart, 1987, p. 382). Totuși, aceasta este doar o presupunere. S-a propus și vocalizarea *dorak*, în lumina ugariticului *dr* („cerc, adunare”), aluzia fiind la o adunare a zeilor sau la panteon. Nu există însă dovezi că sincretismul religios în Israel s-ar fi dezvoltat atât de mult, încât să existe un panteon proclamat oficial. Cea mai bună opțiune rămâne, prin urmare, redarea acestui cuvânt cu înțelesul său normal. În același timp, forma respectivă de jurământ, pe ceva neînsușit, mai este atestată, de pildă, și în arabă (*cf.* Niehaus, 1992, p. 477). Așadar expresia din acest verset s-ar putea referi la pelerinajele făcute la Beerșeba (*cf.* v. 5,5).

9,1-10 Există destule indicii că ultimul capitol al Cărții lui Amos s-ar putea împărți în două secțiuni: vv. 1-10 și 11-15. Unitatea fiecăreia este dată și în acest caz de tematică. Astfel, primele patru versete reprezintă ultima viziune a lui Amos, vv. 5-6 subliniază puterea totală a lui Dumnezeu de a stăpâni și de a distruge, iar vv. 7-10 amintesc din nou pedeapsa pe care poporul lui Dumnezeu o merită pentru neascultare. Pedeapsa nu mai este proiectată într-un viitor apropiat sau îndepărtat, ci a și venit. ♦ În această viziune,

„Lovește capacul împăcării și se vor cutremura porțile [de la intrare]
și retează[-le] peste capetele tuturor,
iar pe cei rămași dintre ei cu sabia îi voi ucide!

De vor fugi, [nici unul] dintre ei nu se va izbăvi cu fuga
și de scăpat, [nici unul] dintre ei nu-și va afla scăpare.

² [Chiar] de se vor îngropa în lăcașul morților,
și de acolo îi va smulge mâna Mea!

Și de se vor sui până la cer,
chiar și de-acolo îi voi coborî!

³ Și de se vor ascunde pe culmea Carmelului,
[până și] de acolo îi voi dibui și îi voi prinde!

Și de se vor afunda de la ochii Mei în adâncurile mării,
[chiar și] acolo voi porunci balaurului și îi va mușca!

⁴ Și de vor porni în robie în fața dușmanilor lor,
[și] acolo voi porunci săbiei și-i va ucide!

profetul nu joacă nici un rol activ. În vreme ce primele patru viziuni erau caracterizate de dialogul dintre Amos și Dumnezeu, aici rolul profetului este minim. Vorbește numai Domnul și orice fel de intervenție sau dialog nu își mai are locul. Se poate vorbi, în a doua parte a Cărții lui Amos, de un „progres al pedepsei”, manifestat de cele cinci viziuni, în care imaginea și rolul Domnului se dezvoltă tot mai mult până când El controlează întreaga scenă, în vreme ce Amos, dintr-un mediator între popor și Dumnezeu, devine un simplu vestitor al judecății lui Dumnezeu (*cf.* S. Paas, „Seeing and Singing: Visions and Hymns in the Book of Amos”, *Vetus Testamentum* 52, 2, Brill, Leiden, 2002, pp. 253-274). ♦ Totuși nu toți vor muri. Textul anunță supraviețuirea unei rămășițe (v. 8b), pregătind astfel ultima pericopă a cărții.

9,1 „capacul împăcării” (gr. ἱλαστήριον) acoperea chivotul (*cf.* Ex. 25,17-18 și nota *ad loc.* în *Septuaginta*, vol. I). TM are: „capitelul”. Traducerea LXX ar putea proveni dintr-o metateză: *hakkapōreth*, în loc de *hakkaph’tōr* „capitelul”. ♦ „porțile”; TM are: „pragurile”; *cf.* și nota la Sof. 1,9. ♦ „retează[-le] peste capetele tuturor”: comentatorii antiohieni au înțeles altfel îndemnul acesta, Theodoret interpretându-l, cu trimitere la profeția lui Iezechiel, ca pe un îndemn la decapitarea vinovaților (PG vol. 81, col. 1704B). Theodor al Mopsuestiei însă a socotit că e vorba de însemnarea capetelor tuturor vinovaților cu un semn anume, pentru a fi găsiți și pedepsiți oriunde s-ar ascunde (*Com.*, p. 151).

9,2 „de se vor îngropa”: TM are „de-ar pătrunde”. ♦ „în lăcașul morților”: gr. ᾠδὴς echivalează ebraicului *š’ōl*, care desemnează tărâmul morților.

9,3 „balaurului”: Aici LXX nu traduce cuvântul ebraic *nāhāš* „șarpe” prin ὄφις, așa cum face de obicei, ci prin δράκων. Bibl. 1688: „bălaurului”. ♦ Origen (*Peri Arh.* II,8,III) alătură acest verset altor texte din Scriptură, care demonstrează că tot ce este asociat cu puterea diavolului se apropie de ideea de „rece”. Dumnezeu este foc, luminează și dragoste.

Și-Mi voi aținti ochii asupra lor

spre rele, și nu spre lucruri bune!”.

⁵ Și Stăpânul, Domnul Dumnezeu Atotputernic,

[este] cel care apucă pământul și îl cutremură,

și se vor jeli toți locuitorii lui,

și se va ridica precum un râu nimicirea lui,

și va coborî ca râul Egiptului.

⁶ Cel care Își clădește în cer suirea

și făgăduința Sa pe pământ o-ntemeiază,

Cel care cheamă la Sine apa mării

și o revarsă pe fața pământului,

Domnul Dumnezeu Atotputernic este numele Său.

⁷ „Oare nu-Mi sunteți voi Mie ca fiii etiopienilor,

9,5 Versetele 5-6 sunt privite de unii interpreți drept al treilea fragment dintr-un vechi imn închinat Domnului (celelalte sunt vv. 4,13 și 5,8-9). Niehaus (1992, p. 483) apropie aceste pasaje de unele inscripții din Orientul Mijlociu antic; în anele asiriene există astfel de înșirui de titluri menite să afirme puterea și autoritatea celui ale căruia fapte se povesteau. Aceste texte erau scrise într-un stil arhaic, de imn, așa cum apare, de exemplu, în prologul Codului Hammurabi (*ANET*, pp. 164-165). În Biblie, aceste fragmente de imn sunt deosebit de importante întrucât contribuie la afirmarea monoteismului absolut: dacă *YHWH* este Creatorul a tot ce există, nu mai este loc pentru zeitățile altor popoare. ♦ „îl cutremură”: TM are „se topește”; Vulg. confirmă: *tabescet*. ♦ „și se va ridica precum un râu nimicirea lui”: TM are „crește ca un râu cu totul”, la fel Vulg.: *ascendet sicut riuus omnis*.

9,6 „suirea”: gr. ἀνάβασις (cf. Vulg. *ascensionem*). TM are *ma'alōth*, care înseamnă literal „trepte/scări” (apare, de exemplu, în titlurile Psalmilor 120-134, „Psalmii treptelor”). „Treptele” pot fi înțelese aici ca o metonimie pentru lăcașul ceresc al lui Dumnezeu. ♦ „făgăduința Sa”: TM are *'aghuddathō*, cuvânt polisemantic ale cărui sensuri sunt greu de armonizat în contextul acestui verset. Ele pornesc de la ideea de „legătură”, deci cuvântul poate să însemne „*mănunchi* de isop” (Ex. 12,22) sau „*ceată* de ostași” (2Rg. 2,2), sau „boltă” (mai ales cerească), adică ceva legat împreună. Acesta din urmă pare a fi sensul de aici. Stuart (1987, p. 389) traduce prin „cămară”, datorită paralelismului cu „cămările de sus”. Vulg. are *fasciculus* „legătură, mănunchi”; Radu-Gal.: „temeliile bolților sale”. ♦ „Dumnezeu Atotputernic” este un adaos LXX.

9,7 „fiii etiopienilor”: TM are *bnēy khuṣiyīm* „fiii kușiților”. Strămoșul lor eponim era un fiu al lui Ham (Gen. 10,6), iar ținutul locuit de ei nu era Etiopia din zilele noastre, ci Nubia, actualul Sudan, situat pe Nil, între cataractele a doua și a șasea. ♦ „pe Străini”: TM are „pe filistenii”. ♦ „din Cappadocia”: TM are *mikkaphtōr* „din Caphtor”. LXX redă tot prin Cappadocia în Deut. 2,23, după cum face Aquila și Symmachos în Ier. 47,4.

fii ai lui Israel?” zice Domnul.

„Oare nu pe Israel l-am scos Eu din țara Egiptului

și pe Străini, din Cappadocia și pe sirieni, din groapă?

⁸ Iată, ochii Domnului Dumnezeu [sunt] asupra împărăției păcătoșilor, și o voi smulge de pe fața pământului!

Însă nu voi smulge până la capăt casa lui Iacob!” zice Domnul.

⁹ „Căci, iată, Eu voi da poruncă

și voi vântura printre toate neamurile casa lui Israel,

după cum se vântură în vânturătoare,

dar nu va cădea nici un [grăunte] zdrobit pe pământ.

¹⁰ De sabie se vor sfârși toți păcătoșii poporului Meu,

cei care zic: «Nu se vor apropia, nici nu se vor abate defel peste noi relele!».”

¹¹ „În ziua aceea voi ridica din nou cortul lui David cel prăbușit,

și voi clădi iarăși cele prăbușite ale lui,

Urmând LXX și pe baza mărturiilor lingvistice și arheologice din mileniul al II-lea, unii au identificat Caphtorul cu coasta sudică a Asiei Mici. Totuși se pare că în prima jumătate a mileniului I î.H. acest ținut era identificat de israeliți cu Creta. Vulg. redă tot prin „Cappadocia”. ♦ „pe sirieni, din groapă”: TM: „pe Aram din Qir” (vezi și nota la v. 1,5). Qir ar putea fi străvechiul Ur, din sudul Mesopotamiei, de unde își afirmau originea arameenii. Vulg. are *Syros de Cyrene*! ♦ Ideea textului este că poporul Israel nu are dreptul să se creadă mai privilegiat decât celelalte popoare, nici să considere că Dumnezeu nu a călăuzit decât istoria lui. Nu întâmplător sunt numiți aici doi dintre dușmanii de atunci ai poporului evreu. Singura diferență dintre Israel și ceilalți constă în inițiativa lui Dumnezeu de a încheia un legământ cu el, care, de fapt, îl obliga la un plus de responsabilitate.

9,8 „nu voi smulge până la capăt...”: se conturează mai clar tema rămășiței care va fi salvată (cf. v. 5,15 și nota).

9,9 „[grăunte] zdrobit”: gr. σὺντριμμα, *litt.* „sfărământură”. TM are *ḥrōr* „pietricică”. Aquila traduce *πηφίον*, iar Vulg., la fel, *lapillus*. În alte contexte, cuvântul are sensul de „boccea”, „pungă” sau „pachet” (Gen. 42,35; Prov. 7,20).

9,11-15 Acesta este ultimul oracol și concluzia Cărții lui Amos. Este un oracol în care Dumnezeu făgăduiește izbăvirea și restaurarea, biruința asupra dușmanilor, binecuvântarea ce se manifestă și prin belșugul roadelor pământului și reîntoarcerea rămășiței.

9,11 „cortul”: TM are *sukkāh*, ce denumește orice locuință improvizată – „cort”, „cobilă”. ♦ „cele prăbușite ale lui”: TM: „spărturile lui”.

și cele năruite ale lui le voi ridica din nou,
 și-l voi clădi iarăși precum [în] zilele din veac,
¹² ca să Mă caute câți au mai rămas dintre oameni
 și toate neamurile peste care s-a chemat numele Meu”,
 zice Domnul, Dumnezeuul care săvârșește acestea.
¹³ „Iată, vin zile, zice Domnul,
 când secerișul va ajunge din urmă culesul viilor,
 și strugurele se va coace la vremea semănatului,
 și munții vor picura must,

9,12 „ca să Mă caute”: TM are *yîr'šū* „să stăpânească”; LXX va fi citit *y' drešū*. ♦ „câți au mai rămas dintre oameni”: TM are „rămășița lui Edom”, susținut de Vulg.: *reliquias Idumeae*. LXX va fi citit *'adham* („Adam” sau „om”) în loc de *'edhōm*. Edom nu este menționat întâmplător, fiind fratele lui Iacob/Israel și un dușman constant de-a lungul istoriei sale (cf. v. 1,11). În același timp, Edomul funcționează aici și ca sinecdocă pentru expresia „toate neamurile” (Stuart, 1987, p. 398). ♦ „și toate neamurile... numele Meu”. La un prim nivel de lectură poate fi vorba despre populațiile vecine pe care David le luase în stăpânire odinioară: intervenția divină implică restabilirea regatului davidic, adică a teocrației; la o înțelegere mai profundă, este imaginea unei împărății universale a lui Dumnezeu asupra tuturor popoarelor, căci toate Îi aparțin. Așa a înțeles traducătorul LXX, citat apoi și în Fp. 15,16-17. Theodor al Mospuestiei, credincios metodei sale exegetice, a refuzat interpretarea în cheie hristologică a pasajului de față, propusă deja în Fp. 15,13-18, socotind că prevestirea de aici se referă la restaurarea tronului davidic în vremea lui Zorobabel (Com., p. 155). În replică, Theodoret, în comentariul său, critică această interpretare a lui Theodor (fără a-l numi însă), aducând argumente în favoarea unei lecturi hristologice: „Zorobabel a împărățit doar puțină vreme și și-a dat obștescul sfârșit, în vreme ce profeția aceasta cuprinde făgăduința unor binefaceri veșnice și spune că toate neamurile se vor întoarce către cunoașterea lui Dumnezeu. Nimic din acestea nu se potrivește cu cele petrecute în vremea lui Zorobabel. Domnul nostru Iisus Hristos, în schimb, care descinde trupește din spița lui David, a împlinit făgăduința profetică” (PG vol. 81, col. 1705D).

9,13 „secerișul va ajunge din urmă culesul viilor”: TM: „cel ce ară îl va ajunge din urmă pe cel ce seceră”. La fel Vulg.: *comprehendet arator messorē*. ♦ „strugurele se va coace la vremea semănatului”: TM are „și cel ce calcă strugurii, pe cel ce aruncă sămânța”, confirmat și de Vulg.: *et calcator uuae mittentem semen*. ♦ „must”: TM are *'āsīs* „must, vin dulce”, cuvânt care mai apare și în Is. 49,26, unde LXX îl redă prin οἶνος véος „vin nou”; aici însă traduce prin γλυκασμός. ♦ „și toate dealurile se vor acoperi cu desișuri”, *litt.* „și toate dealurile vor fi împreună-sădite” (σύνφυτοι). TM: „toate dealurile vor fi sădite”, *litt.* „se vor topi”: imagine hiperbolică a prosperității în lumea mântuită (cf. și Os. 2,23-24; Ioel 4,18). Vulg. traduce: *et omnes colles culti erunt* „toate dealurile vor fi cultivate”; Bibl. 1688: „și toate dealurile împreună odrăslite vor fi”.

și toate dealurile se vor acoperi cu desișuri!
¹⁴ Și-i voi întoarce pe cei robiți ai poporului Meu, Israel,
 și vor clădi cetățile cele pustiite și [le] vor locui,
 și vor sădi iarăși vii și vor să bea vin din ele,
 și vor sădi grădini și vor mânca rod din ele.
¹⁵ Și pe ei îi voi sădi iarăși în țara lor,
 și nu-i va mai smulge nimeni, niciodată
 din țara lor, pe care le-am dat-o!”
 zice Domnul Dumnezeuul Atotputernic.

9,14 „cei robiți”, *litt.* „robia”. ♦ Cf. Os. 14,8; Ier. 31,5; Is. 62,8-9; 65,21-22.

MICHEA

Introducere la Michea

Cartea profetului Michea este a șasea din grupul celor doisprezece profeți mici, după canonul ebraic, și a treia, după Septuaginta¹, urmând cărților lui Osea și Amos.

I. Autor și datare

Structura și organizarea materialului narativ al lui Michea ridică unele probleme criticilor de text și exegeților care nu se pretează la soluții ușoare sau definitive. Aspectele cele mai nevralgice privesc unitatea cărții și modul în care a fost alcătuită. Concluzia cu privire la cele două aspecte determină și opinia cu privire la autorul cărții și la perioada redactării. În viziunea lui Brevard S. Childs, comentariile actuale la Michea ilustrează o criză a metodologiei exegetice – astfel că, în ciuda multelor detalii și observații folositoare, nu se detașează posibilitatea unui consens general cu privire la forma sau funcția cărții².

Abordarea critico-istorică a Cărții lui Michea a început în secolul al XIX-lea, odată cu ridicarea problemei unității acestei profeții. Trebuie menționat și faptul că această problemă a apărut pe fondul abordării cărților profetice pornind de la presuposițiile iluministe, care includeau și negarea profeției supranaturale. Primul profet a cărui carte a căzut victimă suspiciunilor în ceea ce privește lipsa de coerență a fost Isaia³. În cazul Cărții lui Michea, cea mai disputată parte o reprezintă capitolele 4–7. Heinrich Ewald a fost printre primii care au negat unitatea inițială a cărții, susținând, în 1867, că ultimele două capitole (6–7) presupun un context ulterior (și diferit) față

1. Diferențele dintre TM și LXX vor fi semnalate și comentate în note.

2. B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Philadelphia, 1986, p. 431.

3. R.B. Dillard, Tremper Longman III, *An Introduction to the Old Testament*, Apollos, Leicester, 1995, p. 399.

de primele cinci⁴. În 1878, Wellhausen a argumentat că vv. 7,7-20 este un text postexilic, înrudit cu a doua parte a Cărții lui Isaia (începând de la capitolul 40)⁵. În 1871, Oort a susținut că Mich. 4,1-7.11-13 a fost inserat de un profet ulterior, aflat în dezacord cu ideologia lui Michea⁶.

Punctul de cotitură în critica literară a lui Michea a avut loc odată cu articolul lui Bernhard Stade din 1881, în care acesta a atribuit capitolele 4-5 integral perioadei postexilice, negând astfel orice unitate a cărții⁷. La începutul secolului XX, exegeții se arătau, în general, de acord asupra faptului că numai primele trei capitole pot fi atribuite cu siguranță profetului (în afară de vv. 2,12-13), capitolele 4-5 și pericopa 7,7-20 aparținând unor perioade ulterioare, după unii chiar postexilice, în timp ce textul cuprins între 6,4 și 7,7 rămânea supus criticii, întrucât nu exista o datare certă⁸.

Mulți alți critici și comentatori (Schmidt, Lindblom, Gunkel, Lescow, Jeremias, Mays, Renaud, Willis) au înaintat diferite ipoteze de-a lungul secolului XX. Singurul principiu major asupra căruia au căzut de acord cei mai mulți dintre ei a fost că profeția lui Michea este o lucrare alcătuită în cursul unei lungi perioade de timp, nefiind terminată decât în perioada post-exilică, așadar produsă de mai mulți autori. Dincolo de acest acord de principiu, ipotezele comentatorilor oferă o imagine divergentă.

În tratarea unor aspecte atât de importante precum cele referitoare la autor și datare, presupuzițiile de la care pornim sunt esențiale. În ce privește cărțile profetice, există un curent, oarecum dominant într-o anumită perioadă, caracterizat de respingerea profeției anticipative și, prin urmare, de datarea predicțiilor în timpul împlinirii lor, sau mai ales după aceasta. În cazul unei cărți precum Michea, compusă din numeroase oracole, dintre care multe nu par să se afle într-o legătură ideatică sau logică, această presupuziție nu contribuie decât la intensificarea dificultăților cu privire la cronologia și autorul cărții, nicidecum la soluționarea ei.

Nu este aici locul să privim, în detaliu, fiecare periscopă a cărții pentru a vedea argumentele celor care susțin unitatea și ale celor care se opun

4. *Ibidem*.

5. Childs, *op. cit.*, p. 430.

6. T.E. McComiskey, *Micah*, în *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 7, ed. Frank E. Gaebelin, Richard P. Polcyn, The Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1985, p. 396.

7. *Ibidem*, p. 430.

8. *Ibidem*.

ipotezei unui autor unic. Majoritatea exegeților care susțin ipotezele abordării critico-istorice atribuie doar primele trei capitole (mai precis, cea mai mare parte a acestora) profetului Michea, iar restul textului, unor scriitori anonimi din perioade ulterioare. Partea minoritară a criticii o reprezintă cei care acceptă unitatea cărții sub pana lui Michea, ca autor și editor al tuturor oracolelor. Astăzi s-a ajuns totuși la un echilibru, și cei care detectează mai multe straturi redacționale nu pornesc neapărat de la premisa că nu există profeție anticipativă, argumentele ținând mai degrabă de adresabilitatea textului către contemporani și de criterii de ordin lingvistic sau literar.

Conform textului biblic, autorul profeției este Michea (v. 1.1). În TM, profetul este prezentat sub forma abreviată a numelui său, *Mikhāh*, forma completă – sugerată de LXX – fiind *Mikhāyāh*. În textul canonic al VT mai există un singur profet cu acest nume, *Mikhāyāh*, fiul lui *Yimēlāh*, care și-a desfășurat activitatea în timpul regelui Ahab (cca 874-852 î.H.) și al cărui nume apare în 1Rg. 22,8-28 (TM) și 2Par. 18,3-27. Numele profetului înseamnă: „Cine este ca *YHWH*?”. Se poate spune că profetul își înserează numele și în textul cărții, la v. 7,18, în imnul final al profeției, unde vorbește despre unicitatea lui Dumnezeu ca iertător și „Dumnezeu de cuvânt” (își ține făgăduințele)⁹. Michea mai este menționat o singură dată în VT, în Cartea lui Ieremia, cap. 26,17-19 (TM).

Profetul este numit *hammoraštī*, apelativ care indică locul său de obârșie, toponimul complet fiind *Morešeth-gath* (cf. v. 1,14)¹⁰. Această localitate a fost identificată cu Tell el-Judeyeh, aflat la poalele dealurilor din sud-vestul Iudeei¹¹. Este numit adesea „profetul celor sărmani”, condamnați la sărăcie de către cei bogați (cf. vv. 2,1-5.6-11)¹².

Primul verset al cărții plasează activitatea profetului în secolul al VIII-lea î.H., mai exact în timpul regilor lui Iuda Ioatham (750-732 î.H.), Achaz (732-716 î.H.) și Ezekias (715-686 î.H.). Prin urmare, activitatea lui s-a suprapus cu a profetului Isaia și chiar locul natal al lui Michea nu se afla

9. Vezi notele explicative la aceste versete. Evident, această asociere a semnificației numelui său cu unicitatea lui *YHWH* este detectabilă numai în textul ebraic.

10. Spre deosebire de LXX, care înțelege prin *Moraštī* numele tatălui profetului; vezi nota la verset.

11. B.K. Waltke, *Micah*, în T.E. McComiskey (ed.), *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, Baker Books, Grand Rapids, 1993, vol. II, p. 594.

12. B.K. Waltke, *Micah*, în *Obadiah, Jonah and Micah: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries, Inter-Varsity Press, Leicester – Downers Grove, 1988, p. 138.

departe de al lui Isaia. Referirea la distrugerea Samariei (v. 1,6) plasează începutul activității lui Michea undeva înainte de această dată (722/721 î.H.), în timp ce Ier. 26,18 (TM) citează Mich. 3,12 ca oracol transmis în timpul domniei lui Ezekias. Probabil cea mai timpurie referință istorică identificabilă în textul lui Michea se află la 1,10-16, care, cel mai probabil, descrie invazia lui Sennaherib în Iuda din anul 701 î.H. Criticii sunt însă împărțiți și în privința acestui aspect¹³. Dacă fragmentul este opera lui Michea – după cum credem noi! –, înseamnă că el a profețit cel puțin până la sfârșitul secolului al VIII-lea î.H.

II. Formă, structură și caracteristici literare

Aspectul care a pus cele mai multe probleme exegeților este aparenta lipsă de coerență a textului, forma sa mai degrabă liberă. Aceasta i-a determinat pe cei mai mulți comentatori să atribuie anumite pasaje unor autori din perioade diferite.

Nu se poate trece cu vederea „flexibilitatea” stilului lui Michea. Însă acest fapt nu trebuie să ne conducă la concluzii pripite sau definitive. Redăm cuvintele lui Luther¹⁴ cu privire la stilul oratoric al profeților Vechiului Testament: „Au un mod ciudat de a discuta, asemenea oamenilor care, în loc să procedeze într-o modalitate ordonată, divaghează de la un lucru la altul așa încât nu poți să-ți dai seama unde este începutul sau sfârșitul și nici să vezi unde vor să ajungă”. Această remarcă pare deplin justificată când abordăm textul lui Michea.

Ipotezele cu privire la modul de formare a textului, în forma sa definitivă, variază considerabil, în ciuda acordului de principiu conform căruia textul final constituie produsul redactării de-a lungul unei perioade extinse de timp. Cartea lui Michea se înfățișează ca o colecție de oracole și mesaje de judecată și speranță, îndemnuri, tânguiri, rugăciuni, un imn și o proclamare a epifaniei lui Dumnezeu¹⁵. Apare evident că profetul nu a rostit aceste mesaje într-o singură perioadă de timp, așa încât textul reprezintă o antologie de profeții coextensive cu toată activitatea sa¹⁶. De aceea, în examinarea

13. Pentru ipotezele criticii cu privire la datarea evenimentelor descrise de Michea, vezi nota la pasaj.

14. Citat în Waltke (1988, p. 144).

15. *Ibidem*.

16. Dillard, Longman III, *op. cit.*, p. 400.

structurii textului, aspectul cronologic nu joacă rolul principal¹⁷. Într-adevăr, dacă am urma direcția analizei cronologice, am găsi mai multe dificultăți decât soluții.

O ipoteză definitivă cu privire la structura cărții este greu de formulat, fapt demonstrat de însăși multitudinea de teorii emise de critici. Chiar și numărul pericopelor face obiect de dispute. Pe de altă parte, aceasta nu înseamnă că nu putem discerne totuși o anumită structură în textul lui Michea: aceste mesaje, cândva independente, au fost așezate împreună și puse în legătură prin anumite cuvinte-cheie și particule logice¹⁸. Aceste conexiuni logice și lingvistice sunt perceptibile mai ales în textul ebraic.

Ceea ce deosebește profeția lui Michea de alte cărți profetice este modul de compoziție, mai precis faptul că structura se abate de la schema recurentă: oracole împotriva lui Israel, împotriva neamurilor, oracole de speranță pentru Israel¹⁹. Michea alternează mesajele de pedeapsă și judecată cu cele de speranță și le repetă în câteva cicluri. Criticii și exegeții au dezbătut îndelung modul în care această alternanță determină structura cărții. Brevard S. Childs vorbește despre „un tipar clar de secțiuni alternante de judecată și mântuire”²⁰. Există, *grosso modo*, trei ipoteze majore în ce privește structura cărții. Cei mai mulți exegeți decupează textul în trei părți: 1–3 (judecată), 4–5 (speranță), 6–7 (judecată). O variantă a acestei ipoteze este împărțirea ultimei secțiuni în două substructuri, prima (6,1–7,6) fiind un mesaj de amenințare și judecată, a doua (7,7–20), un mesaj de speranță și mântuire²¹. Alții comentatori, cum ar fi Ewald, Mays, Lescow, împart cartea în două secțiuni: cap. 1–5 și 6–7.

Ipoteza cel mai bine susținută de text este cea a lui John T. Willis și Leslie C. Allen, reluare și dezvoltare a analizei prezentate de C.F. Keil în introducerea la comentariul la Cartea lui Michea²². Conform analizei respective, structura cărții este următoarea: 1,2–2,13; 3,1–5,15 și 6,1–7,20. Cele trei secțiuni se disting în mod limpede prin modul în care sunt introduse: același cuvânt apare în toate: *šim'ē* „ascultați”. În același timp,

17. *Ibidem*.

18. Waltke (1988, p. 144).

19. *Ibidem*.

20. Childs, *op. cit.*, p. 431.

21. Printre criticii care susțin această împărțire se numără J.M.P. Smith, G.A. Smith.

22. C.F. Keil, *Minor Prophets*, în C.F. Keil și F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament in ten volumes*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1980, p. 422.

conținutul lor apare marcat prin repetarea aceluiași tipar: trece de la mustrare și amenințare spre promisiune și speranță²³. În acest caz pasajul 2,12-13 nu mai poate fi considerat o inserție ulterioară, deoarece, conform acestei ipoteze, versetele ocupă un loc normal în economia textului. Mai mult, trebuie remarcat faptul că fiecare mesaj de speranță din cele trei secțiuni dezvoltă motivul lui *YHWH* ca păstor al poporului Său, ceea ce sporește unitatea cărții²⁴. În acest fel reiese mai bine legătura internă dintre secțiuni. „În prima predomină amenințarea judecății; în a doua, anunțarea mântuirii mesianice; în a treia urmează îndemnul la pocăință și smerire sub mâna Domnului pentru a avea parte de mântuirea anunțată de Michea.”²⁵ În mod evident, această soluție nu reprezintă o dezlegare a tuturor „enigmelor” pe care le conțin multe dintre pericopele celor trei secțiuni, dar prezintă avantajul de a scoate în evidență coerența textului.

În ceea ce privește stilul, Cartea lui Michea ne oferă un text viu, dinamic și variat. Autorul folosește multe procedee retorice și literare, cum ar fi metafora, comparația, paronomaza, dialogul, exortația, imnul, jocul de cuvinte și imagini. Reprezentative pentru stilul Cărții lui Michea sunt mai ales două texte: vv. 1,10-16, care prezintă înaintarea lui Sennaherib în Iuda, atestată din punct de vedere istoric, unde profetul își arată măiestria prin jocurile de cuvinte realizate între diferitele toponime și blestemele care cad asupra locurilor²⁶. Al doilea text, deosebit din punct de vedere estetic, este 4,1-5. Acest fragment a fost supus intens analizei exegetice, datorită asemănării extraordinare cu Is. 2,2-4, asemănare pe baza căreia unii afirmă întâietatea lui Isaia, alții a lui Michea, în timp ce o a treia categorie susține o sursă liturgică comună ambilor profeți²⁷.

III. Conținut, mesaj și receptare neo-testamentară

Textul începe cu imaginea lui Dumnezeu ca suveran peste întregul pământ și chemarea la judecată a poporului, pentru neascultare. Israel este amenințat cu pedeapsa prin exil din pricina păcatelor și a necredinței sale. Dar

23. *Ibidem*.

24. Waltke (1988, p. 145).

25. Keil, *op. cit.*, p. 424.

26. Vezi notele la pasajul respectiv.

27. Vezi notele la acest text.

anunțarea pedepsei scoate la orizont și speranța mântuirii, prin rămășița care va supraviețui și va fi condusă de Regele ei (vv. 2,12-13).

A doua secțiune urmează aceeași structură, a alternanței judecată/pedeapsă – speranță/mântuire. Capitolul 3 conține trei oracole ale judecății: vv. 1-4.5-8.9-12. Însă, după amenințări, *YHWH* promite că va înălța Ierusalimul mai presus de toate popoarele (vv. 4,1-5) și-i va aduna pe cei rămași sub stăpânirea Sa (vv. 4,6-8). Poporului îi este promisă, apoi, nașterea unui cârmuitor care îi va elibera de toți asupritorii și sub conducerea căruia cei rămași vor fi adunați și conduși spre victorie (vv. 4,9-5.14). Tiparul structural este respectat, chiar dacă ultima parte din această secțiune (vv. 5,9-14) se referă la judecarea poporului ales și a neamurilor care nu au ascultat cuvântul lui Dumnezeu. Dar această judecată este în sine o făgăduință, deoarece ea constituie, de fapt, o purificare a poporului pentru a reprezenta ceea ce așteaptă *YHWH* de la el.

A treia secțiune revine, din nou, la prezentul plin de crize religioase, morale și sociale. *YHWH* este judecătorul suprem care cere socoteală poporului pentru nelegiuirile lui și rostește sentința (vv. 6,1-7,7). Încă o dată însă poporul nu rămâne fără speranță, astfel că profeția se încheie într-o notă de optimism și de slavă adusă puterii lui Dumnezeu (vv. 7,8-20). În general, ultimul pasaj al cărții e considerat un imn liturgic alcătuit din patru strofe, ultimele două reprezentând o rugăciune către Dumnezeu (vv. 7,14-17) și o preamărire a suveranității și unicității Sale (vv. 7,18-20).

Chiar dacă e posibil ca Michea să fi folosit materiale narative ori liturgice provenite din tradiții anterioare și chiar dacă admitem că există în text fragmente ulterioare profetului – chiar postexilice –, nu se poate pune la îndoială unitatea teologică a Cărții lui Michea. „Dacă Michea a folosit materiale mai timpurii, le-a modelat în conformitate cu teologia lui. Dacă un discipol de mai târziu al lui Michea a pus materialele acestea împreună, a făcut-o în spiritul teologiei predecesorului său.”²⁸

Privind profeția lui Michea în ansamblu, se poate observa că tema cea mai recurentă și cea mai proeminentă a cărții o constituie aceea a judecății. *YHWH* este prezentat ca judecătorul suprem care vine să pedepsească nelegiuirile poporului. Trebuie remarcată aici imaginea grandioasă a lui *YHWH* de la începutul cărții (vv. 1,2-4). Vina poporului este rezumată prin doi

28. R.L. Smith, *Micah-Malachi*, în *Word Biblical Commentary*, vol. 32, Word Books, Waco, 1984, p. 10.

termeni care apar de mai multe ori în textul cărții: infidelitatea și păcatul. Acestea iau, în practică, forme variate, de la idolatrie la jefuirea celor săraci și la crimă. Judecata se manifestă, și ea, sub diferite forme: distrugerea Samariei, asediul Ierusalimului, pierderea averilor celor bogați, pedepsirea celor nelegiuiți, mincinoși și înșelători, a profeților falși. De asemenea, toate neamurile pământului (păgânii) sunt supuse judecății lui *YHWH*.

Michea oferă o perspectivă consistentă asupra lui Dumnezeu²⁹. Caracterul oracolelor și al mesajelor profetului își are sursa în concepția lui Michea despre natura lui Dumnezeu. Am menționat imaginea lui *YHWH* de la începutul cărții. Ea nu este singulară: *YHWH* apare măreț și atotputernic pe întreg parcursul cărții, iar finalul îi proclamă puterea și unicitatea. Astfel, suveranitatea lui *YHWH* încadrează profeția lui Michea și oferă contextul larg pentru esența mesajelor acestuia.

După cum am spus însă, alături de teologia judecății, Cartea lui Michea cuprinde și o teologie a speranței. De fapt, speranța pentru „poporul lui Dumnezeu” își are sursa tocmai în suveranitatea Lui. Deoarece *YHWH* este suveran și atotputernic, El își manifestă puterea de iertare și mila prin eliberarea poporului Său atât de dușmanii din jur, cât și de păcate.

Profeția lui Michea și-a găsit o împlinire istorică în timpul activității lui și în anii care au urmat, prin exilul celor din regatul lui Iuda. Dar mesajul profetului transcende timpul acestuia și îi transpune pe ascultători și pe cititori într-un alt timp. Judecarea și mântuirea „poporului lui Dumnezeu” sunt atât evenimente trecute, cât și viitoare. Prin modul în care a fost structurată cartea, autorul oferă un tipar pentru a înțelege felul în care acționează Dumnezeu față de poporul Său³⁰.

În cheia receptării creștine a profeției, orizontul se lărgeste și mai mult. Textul cel mai bine cunoscut de creștini este Mich. 5,1-3, interpretat ca o profeție a venirii lui Mesia. Autorul Evangheliei după Matei citează acest fragment în relatarea despre nașterea Mântuitorului (v. 2,6). Spre deosebire de Isaia, în profeția lui Michea, Regele mesianic nu apare în primul rând ca mântuitor al poporului, ci ca suveran, biruitor al dușmanilor „celor rămași”.

Alături de fragmentul amintit, un alt pasaj căruia i s-au atribuit, în creștinism, semnificații eshatologice este vv. 4,1-5, care prezintă făgăduința lui Dumnezeu de a înălța Ierusalimul deasupra tuturor popoarelor. Textul e

29. McComiskey, *op. cit.*, p. 398.

30. *Ibidem*, p. 437.

semnificativ, în cheie creștină, și datorită expresiei prin care este introdus: „în zilele de pe urmă”. Chiar dacă ἔσχατος nu înseamnă aici *eschatonul*³¹, realizarea deplină a profeției lui Michea nu va avea loc decât în *eschaton*, atunci când Dumnezeu Își va aduce la îndeplinire/va desăvârși toate făgăduințele și va crea un cer nou și un pământ nou, Ierusalimul ceresc. „Primul stadiu al împlinirii acestei profeții a avut loc odată cu întoarcerea din Babilon și reconstruirea celui de-al doilea templu. Următorul, mult mai măreț, s-a realizat când Iisus Hristos s-a înălțat în sanctuarul ceresc [...]. Al treilea stadiu, momentul de apogeu, se va împlini în cerul și pământul nou, când împărații pământului își vor aduce slava în noul Ierusalim coborât din cer (Ap. 21,1.10.22-27).”³²

31. Vezi notele la pasajul respectiv.

32. Waltke, *apud* Dillard, Longman III, *op. cit.*, p. 402.

Michea

1¹ Și a fost cuvântul Domnului către Michea al lui Morasthi, în zilele lui Ioatham și ale lui Achaz și ale lui Ezekias, regii lui Iuda, despre cele pe care le-a văzut în privința Samariei și în privința Ierusalimului.

2 Ascultați, popoare, cuvintele

1,1 „Michea”, în gr. *Michaia*, lat. *Michaea*. Conform unui principiu enunțat la începutul fiecărui volum, am adoptat varianta uzuală în românește, Michea, apropiată de forma latinească. În TM, forma numelui este *Mikhāh*, o prescurtare de la *Mikhayah*, și înseamnă: „Cine este ca YHWH?”. ♦ LXX diferă în câteva privințe de TM, care are: „Cuvântul Domnului, care a fost [...] și pe care l-a văzut”. Începutul din LXX este identic cu al Cărții lui Iona (cf. Smith, 1984, p. 13). În Bibl. 1688, versetul este mai apropiat de TM: „Cuvântul Domnului, carele s-au făcut cătră Mihea”; Radu-Gal.: „Cuvântul Domnului, care a fost către Miheia”. Verbul din TM, *hāyāh*, „a fi”, se folosește și pentru a reda nuanțele „a se petrece”, „a deveni”, „a avea loc” (cf. și Vulg.: *uerbum Domini quod factum est ad Micham*). ♦ „al lui Morasthi”: gr. τὸν τοῦ Μωρασθι. În LXX, Morasthi pare a desemna numele tatălui profetului. TM are *hammoraš^{thi}* „cel din Mōrešeth”, locul de naștere al profetului, al cărui nume complet pare să fi fost Mōrešeth-gath (cf. v. 1,14). ♦ „despre cele”: gr. ὑπὲρ ὧν; forma din LXX se poate referi atât la revelațiile primite de profet, cât și la regii lui Iuda. TM, prin pronumele *ašer*, care introduce a doua relativă a versetului, se referă la Cuvântul Domnului primit de profet. ♦ Samaria și Ierusalimul funcționează în acest verset ca sinecdoce pentru cele două regate israelite (cf. vv. 1,5; 2,7) și ca metonimii pentru conducătorii lor: regi, căpetenii de oaste, preoți, profeți (cf. Waltke, 1988, p. 614).

1,2 Versetul introduce pericopa despre păcatele și pedepsirea Samariei, care se încheie la v. 7. După căderea Samariei (722/721 î.H.), se presupune că profeția a fost remaniată pentru a se aplica și regatului lui Iuda. ♦ Deși profeția este îndreptată în primul rând asupra caselor lui Iacob și Iuda, versetul accentuează suveranitatea lui Dumnezeu asupra întregului pământ: „Ascultați, popoare, [...] să ia aminte pământul”. Imaginea lui Dumnezeu ca suveran peste întregul pământ este extinsă în vv. 3-4, fapt ce i-a făcut pe unii exegeți să considere că adevăratul început al cărții este v. 5b, vv. 2-4 fiind adăugate mai târziu de un redactor postexilic, care le-ar fi unit cu 5b-7, inserând 5a. Totuși argumentele interne și externe sunt împotriva acestei ipoteze (cf. Smith, 1984, p. 16). ♦ „popoare”:

- și să ia aminte pământul și toți cei de pe el!
 Și va fi Domnul între voi spre mărturie,
 Domnul din Casa Lui cea sfântă.
³ Căci, iată, Domnul pornește din locul Său
 și Se va coborî și va păși pe înălțimile pământului;
⁴ și se vor cutremura munții sub El,
 iar văile se vor topi
 precum ceara în fața focului
 și precum apa care se scurge pe povârniș.
⁵ Toate acestea, din pricina necucerniciei lui Iacob

TM are „toate popoarele”. ♦ „cuvintele”: un „plus” al LXX. ♦ Prima parte a versetului este identică, în TM, cu finalul versetului 1Rg. 22,28, unde aceste cuvinte sunt rostite de profetul Mica, fiul lui Imla (ebr. *Mikhāy' hū ben-Yim' lāh*). Expresia nu se găsește însă în 3Rg. 22,28 LXX. ♦ „toți cei de pe el”: gr. πάντες οἱ ἐν αὐτῇ; TM are „toată plinătatea lui” (cf. și Vulg.: *et plenitudo eius*). ♦ „din Casa Lui cea sfântă”. Cuvântul folosit de TM, *hēykhāl*, înseamnă „templu”, dar și „palat”, reședință regală, unde se găsea locul de judecată (cf. Waltke, 1988, p. 152). Acest sens subliniază mai puternic imaginea de judecător a lui Dumnezeu, prezentă în această pericopă. Vulg. are *templum*.

1,3 Acest verset, împreună cu următorul, descrie o teofanie impresionantă: apariția lui Dumnezeu pentru a judeca poporul. Descrieri asemănătoare se întâlnesc și în literatura antică a Orientului Apropiat și Mijlociu (cf. *Ibidem*, p. 3). ♦ „Se va coborî și va păși”: acțiunile sunt exprimate, în LXX, prin compuși cu preverbe diferite ai aceluiași verb de bază: καταβήσεται καὶ ἐπιβήσεται, de la verbul βαίω „a merge, a veni”. Bibl. 1688: „va încăleca preste înălțimile pământului”.

1,4 „se vor cutremura munții sub El, iar văile se vor topi”. În TM, atribuirea verbelor este inversă: „munții se vor topi sub El și văile se vor despica”. O imagine identică, a munților care se topecă ca și ceara înaintea lui Dumnezeu, se găsește și în Ps. 96/97,5. ♦ Unii exegeți au remarcat în acest verset un merism, figură de stil care cuprinde aici întreaga topografie (cf. *Ibidem*, p. 618).

1,5 Versetul explică motivul pentru care Dumnezeu este mâniat împotriva poporului Său: impietatea și păcatul. ♦ „necucernicie”: gr. ἀσεβεία, care mai poate fi tradus, în funcție de context, cu „nelegiuire” (Ps. 5,11; Am. 1,3.6.9.11.13; Ecl. 8,8 etc.), „fără-delege” (Ps. 64,4), „impietate” (Iez. 12,19; 14,6 etc.; Av. 1,3; Os. 10,13 etc.), „necredință” (Deut. 9,4; Prov. 1,19 etc.). TM are *peša'*, care desemnează o încălcare voită a legământului, o răzvrătire (cf. 1Rg. 12,19; Ier. 2,29; Am. 1,3). Vulg. are *scelus* „crimă, nelegiuire, ticăloșie”; Bibl. 1688: „păgânătate”; Radu-Gal.: „fărădelege”. ♦ „păcatul”: la plural în TM. ♦ „casa lui Israel” ar putea desemna poporul în întregime, atât pe cel din Regatul de Nord, cât și din Iuda. ♦ „care este păcatul casei lui Iuda?”: TM are „care sunt înălțimile lui Iuda?”. Înălțimile, *bāmōth*, se referă la locurile de închinare păgâne. Vulg. păstrează sensul textului ebraic, traducând prin *excelsa*. LXX concordă aici cu Targumul:

- și din pricina păcatului casei lui Israel.
 Care este necucernicia lui Iacob?
 [Oare] nu Samaria?
 Și care este păcatul casei lui Iuda?
 [Oare] nu Ierusalimul?
⁶ Și voi face din Samaria colibă de pândar la ogor
 și sădire de vie,
 și-i voi năruî în hău pietrele
 și temeliile i le voi dezgoli.
⁷ Și toate chipurile ei cioplite le vor tăia în bucăți,
 și toate plățile ei le vor arde în foc,
 și pe toți idolii ei îi voi da pieirii,
 căci din plățile curviei și le-a adunat
 și din plățile curviei și le-a strâns.

⁸ Pentru aceasta se va tângui și se va jeli,

având în vedere acest fapt, precum și paralelismul din interiorul versetului, se presupune că lecțiunea reflectată de LXX ar fi cea originară.

1,6 „colibă de pândar”: gr. ὀπωροφυλάκιον. TM spune că Samaria va fi transformată într-un morman de pietre, de dărâmături, într-o „ruină în câmp” (cf. și Vulg: *quasi acervum lapidum* „ca o grămadă de pietre”); Bibl. 1688: „spre cramă țarinei”; Radu-Gal.: „câmp de mormane de piatră”.

1,7 Versetul completează imaginea distrugerii Samariei, trecând de la distrugerea fizică, din v. 6, la distrugerea cultelor păgâne, a zeităților cetății. ♦ „le vor tăia”: III pl. cu valoare impersonală. ♦ „plățile [curviei]”. Cuvântul τὸ μίσθωμα are sensul general de „plată, răsplată”, însă și cel special de „plată pentru prostituate”, care este cel intenționat de text (cf. Vulg. *merces*). Prostituația cultică juca un rol important în ritualurile orientale antice, avându-și originea în ideea reînnoirii forțelor vieții în natură prin unirea dintre un zeu și o zeiță (exemplu: Isis-Osiris, Inanna-Dumuzi, Iștar-Tammuz, Astarte-Adonis), unire reprezentată simbolic prin actele sexuale care aveau loc în temple. Veniturile templelor obținute în acest fel erau extrem de consistente și constituiau sursa principală de câștig. ♦ Ultimul emistih al versetului diferă, în LXX, de TM, care are „câci din plăți de prostituată le-a adunat și în plăți de prostituată se vor întoarce”. LXX repetă aceeași idee, subliniind-o, pe când TM spune că biruitoarii Samariei, asirienii, vor repeta același ciclu al depravării (cf. Waltke, 1988, p. 153).

1,8-16 Amenințarea se întinde acum spre Iuda, după cele întâmplate cu Samaria. Jalea pentru nenorocirea poporului este exprimată la începutul și la sfârșitul pasajului prin aluzii la rituri funerare. Cetățile despre a căror distrugere este vorba formează un cerc cu o rază de paisprezece kilometri în jurul locului de origine al profetului, Moreșeth-Gath. Cântarea conține, în TM, o serie de jocuri de cuvinte între numele cetăților și blestemul

va umbla desculță și dezbrăcată,
 va face tânguire precum șerpilor
 și bocet precum fiicele sirenelor,
⁹ căci a sporit năpasta ei,
 fiindcă a venit până în Iuda
 și s-a întins până la poarta poporului Meu,
 până la Ierusalim.
¹⁰ Voi, cei din Geth, nu vă făloșiți!

care va cădea asupra lor. Textul în limba ebraică este foarte dinamic, plin de aliterații și efecte dramatice (cf. *Ibidem*, p. 153). LXX nu poate reda aceste jocuri de cuvinte, traducătorul încercând doar să ofere, pe cât posibil, un sens plauzibil. În această porțiune textul este adesea dificil, cu probleme cauzate parțial de transmiterea sa (cf. Smith, 1984, p. 20). ♦ Unii comentatori consideră că evenimentele ar trebui date imediat înainte de căderea Samariei, în 722 î.H., alții în anii 712/711 î.H., în timp ce mulți susțin că evenimentele descrise se referă la campania lui Sennaherib din 701 î.H., pe vremea regelui Ezechia. Relativ recent, Charles S. Shaw a propus un alt context istoric pentru această pericopă, și anume domnia lui Ahaz, mai precis anii din timpul războiului siro-efraimit, perioadă în care Ierusalimul a fost asediat de armatele lui Raason (*R'šim*) și Phakeea (*Peqah*), eveniment relatat în 4Rg. 16 (cf. „Micah 1:10-16 reconsidered”, *Journal of Biblical Literature*, 106/2, 1987, pp. 223-229). Totuși, cel mai probabil, textul se referă la invazia lui Sennaherib în Iuda, în anul 701 î.H. Mai mult, relatarea lui Michea asupra invaziei se armonizează cu cea din textele și inscripțiile lui Sennaherib. Acesta relatează că a cucerit patruzeci și două de cetăți ale lui Iuda și a deportat populația lor, pentru ca apoi să îl asedieze pe regele Ezechia în Ierusalim. Cele douăsprezece cetăți menționate în Mich. 1,10-15 s-au aflat toate pe drumul lui Sennaherib spre Ierusalim (cf. Smith, 1984, p. 21).

1,8 „se va tânguie...”: în TM, toate verbele din v. 8 sunt la pers. I; astfel, TM atribuie profetului aceste cuvinte, el nu doar prevestind nenorocirea poporului, ci identificându-se cu acesta. În LXX versetul se referă la Samaria, o *lectio facilior* pentru a cupla v. 8 cu vv. 6-7 (cf. Waltke, 1988, p. 624). ♦ „precum șerpilor... precum fiicele sirenelor”, *litt.* „ca a șerpilor... ca a fiicelor sirenelor”. ♦ „precum șerpilor”: TM are *kāttannim* „ca șacalii” (ebr. *tan* la plural), cu un cvasiomograf *TNYN* „șarpe/balaur”; Vulg. are: *uelut draconum*. Bibl. 1688: „face-va tânguire ca a bălaurilor”; KJV: „like the dragons”; Radu-Gal.: „ca șacalii”. ♦ „precum fiicele sirenelor”: gr. ὡς θυγατέρων σειρήνων. Gr. σειρήν apare de câteva ori în Biblie, echivalând cuvinte ebraice care înseamnă „struț”, „bufniță de deșert” și „șacal” (cf. LEH, s.u.). Aici, TM are *litt.* „fiicele struțului”. În VT, „struțul” sugerează pustiul, singurătatea, tristețea (cf. Vulg. *strutio* „struț”; dar KJV: „as the owls”, „ca bufnițele”; Radu-Gal.: „ca struții”).

1,9 „a sporit”: TM are „[e] de nevindecat”.

1,10 În TM, primul stih este: *b'Gath 'al-taggidhū bakho 'al-tibh'kū*: „Nu vestiți [aceasta] în Gat/ cu plângere nu plângeți”. Consoanele inițiale din fiecare sintagmă sunt *b*, *'*, *t*, iar

Voi, cei din Akim, nu mai reclădiți dintr-o casă de răsul [Iumii],
 împrăștiați țărână peste batjocura voastră!
¹¹ Cea care-a locuit cum se cade în cetățile sale,
 locuitoarea din Senaan, nu a ieșit să se tânguie
 pentru casa învecinată ei:
 va primi de la voi rană de durere.
¹² Cine a început să-i [facă] bine
 celei care locuiește în durere?
 Căci s-au abătut rele de la Domnul
 peste porțile Ierusalimului,
¹³ zăngănit de care și de călăreți.
 Locuitoarea din Lachis,
 aceasta este izvor de păcat
 pentru fiica Sionului,

tiparul vocalic de la sfârșitul verbelor este *a*, *i*, *u*. De asemenea, trebuie remarcată aliterația *gat/tag* (cf. Waltke, 1988, p. 627). LXX echivalează *bakho* prin ἐν Ακίμ, „din Akim”, referindu-se probabil la orașul Acco, însă este improbabilă includerea acestuia pe lista cetăților. ♦ „de răsul [Iumii]... peste batjocura...”: gr. κατά γέλωτα în ambele ocurențe. ♦ „împrăștiați țărână”: TM are „tăvăliți-vă în praf, locuitori din *Bēyth-L'aphrah*”. Toponimul înseamnă „Casa țărânei”: numele cetății, a cărei identificare rămâne nesigură, are aceeași rezonanță și aceeași semnificație ca blestemul care va cădea peste ea: *aphar* „pulbere, țărână”: „În Casa Țărânei, tăvăliți-vă în țărână”. Vulg. are *in domo Pulueris puluere uos conspergite*; Radu-Gal. are, dimpotrivă, „nu vă tăvăliți în pulbere!”.

1,11 În TM: „Treci, locuitoare din Șaphir, [în] goliciune de rușine. Locuitoarea din *Ṭa'nān* nu [mai] iese. Jale va fi în *Beth-ha-ēfel*, El își va smulge sprijinul de la voi”. Unii exegeți emendează prima parte a versetului, traducând „pentru voi este sunetul cornului”. Radu-Gal.: „Vuietul cornului sună pentru voi, locuitori din Șafir”. Șaphir e asonant cu *šophar* „corn”; *yōšebheh* „locuitoare” amintește de *bošeth* „rușine”; *Ṭa'nān* este asonant cu *yaṣa'a* „iese”; la fel și *Beth-ha-ēfel*. Vulg. traduce toponimele: *Pulchra, Exitus, domus Vicina*. ♦ Ioan Gură de Aur, *Hom. Mat.* 79,4, consideră acest verset o dovadă biblică a faptului că Dumnezeu îi pedepsește pe cei care se bucură atunci când alții sunt pedepsiți. Dumnezeu așteaptă de la copiii Săi să ia parte la suferințele semenilor.
 1,12 În TM, primul stih este: „Căci tânjește după bine [altă interpretare: «e bolnavă de-a binelea»] locuitoarea din *Maroth*”. Toponimul trimite la substantivul *marrāh* „amărăciune”. ♦ Traducătorul LXX va fi citit *MY YHLH-* în loc de *KY-HLH*. Conform interpretării Vulg., locuitorii din Maroth au fost înșelați în așteptarea lor: *quia infirmata est in bonum*, iar numele cetății apare tradus: *in Amartudinibus*.

1,13 În LXX, începutul v. 13 continuă ideea versetului anterior, spre deosebire de TM, care are: „Înhamă la car telegarii, locuitoare din *Lākhīš*”; *la-rekheš*, *litt.* „la telegari” sună asemănător cu numele cetății, *Lākhīš*.

căci în tine s-au aflat

necucerniciile lui Israel.

¹⁴ De aceea vei mâna, trimise până în moștenirea lui Geth,
case zadarnice:

au ajuns netrebuincioase

pentru regii lui Israel.

¹⁵ Până să-ți aduc moștenitori,
moștenire locuitoare în Lachiș,

până în Odollam va ajunge

slava fiicei lui Israel.

¹⁶ Rade-ți părul și retează-l
[de jalea] copiilor tăi celor gingași,

sporește-ți văduvia precum vulturul,

căci au fost duși în robie de la tine!

2 ¹ S-au apucat să pună la cale necazuri

1,14 În TM: „De aceea vei da un dar de despărțire în *Moreseth-Gath*; casele din *'Akh'zibh* spre amăgire pentru regii lui Israel”. ♦ „moștenirea lui Geth”: LXX a tradus parțial toponimul, punând în legătură prima parte cu ebraicul *m'orasah* „logodnică, zestre”. ♦ „case zadarnice”: gr. οἶκος ματαιός; LXX traduce astfel numele cetății *Akh'zibh*, legându-l de *'akh'zibh* „dezamăgire, înșelăciune”. În TM, joc de cuvinte între numele cetății și epitetul omonim. Vulg. traduce: *domus Mendacii* „casele Minciunii”.

1,15 „Până să-ți aduc moștenitori... locuitoare în Lachiș”: TM are „îți voi aduce iar moștenitori/jefuitori, locuitoare din *Mārēšāh*”. Joc de cuvinte între toponim și *hayyorēš*, care înseamnă literal „cel care îl deposează pe altul de posesiunile sale”, „jefuitor”, dar și „nou stăpân, moștenitor” (cf. Waltke, 1988, p. 155). ♦ „Odollam” (ebr. *Adhullām*): Michea a fost locul în care David s-a refugiat când era urmărit de Saul (1Rg. 22,1). ♦ Se sugerează că, așa cum David a trebuit să fugă, „gloria fiicei lui Israel” va trebui să părăsească pământul moștenirii ei.

1,16 Pericopa se încheie așa cum a început, într-o notă tragică, printr-un îndemn la jale pentru nenorocirea poporului. Raderea părului ca semn de jale apare des în VT, în texte care vorbesc despre distrugerea sau nenorocirea unei cetăți sau țări (Is. 3,24; 15,2; 22,12; Ier. 47,5 TM; 48,37 TM; Iez. 7,18; 27,31). ♦ „gingași”: TM are „desfătării tale”. ♦ „sporește-ți văduvia”: LXX folosește aici χηρεία „văduvie”, probabil pentru a face legătură cu ideea anterioară a pierderii copiilor, însă TM are aici un paralelism: „lărgeste-ți pleșuvia”. Varianta LXX nu are sens în contextul comparației cu vulturul. Vulg: *dilata caluitium*; Bibl. 1688: „lărgaște rasul tău”; Radu-Gal.: „fă-ți pleșuvia mare”.

2,1 Până la v. 5 din acest capitol avem de-a face cu o altă pericapă, care anunță judecata și blestemul. Dacă până acum profetul a vorbit în termeni generali despre păcatele

și să săvârșească răutăți în culcușurile lor
și de cum s-a făcut ziua le-au și împlinit,
căci nu și-au ridicat mâinile către Dumnezeu.

² Și au poftit la ogoare,

și i-au jefuit pe orfani,

și peste case s-au înstăpânit [cu sila],

și au jefuit omul și casa lui, omul și moștenirea lui.

³ De aceea, acestea le zice Domnul:

„Iată, Eu voi pune la cale rele împotriva seminției acesteia,

de sub care nu vă veți mai ridica grumazurile

și dintr-o dată nu veți mai umbla drepti,

căci vremea este rea.

⁴ În ziua aceea va umbla despre voi vorbire de pomină

Samariei și ale lui Iuda, aici el aduce acuzații specifice, referindu-se la cei care se îmbogățesc acaparând proprietățile semenilor lor. ♦ „S-au apucat să pună la cale”, *lit.* „Au fost/au devenit punători la cale”. TM are: „Vai celor care pun la cale...”. Interjecția *hōy* e prezentă mai ales la profeți. Vulg.: *uae qui cogitatis inutile*. ♦ „de cum s-a făcut ziua”: expresia scoate în evidență și mai mult răutatea acestor oameni, care acționau în văzul tuturor, pervertind sistemul juridic. În Orientul antic, judecățile se țineau la răsăritul soarelui, acesta simbolizând dispariția întinericului care ascundea fărădelegea (cf. Waltke, 1988, p. 157). ♦ „câci nu și-au ridicat mâinile către Dumnezeu”. TM are *lit.*: „pentru că stă în puterea mâinii lor”. Ebraicul *’el* „zeu, Dumnezeu” este omograf cu *’el* „putere”. Vulgata interpretează acest substantiv ca și LXX, dar în rest e mai apropiată de TM: *quoniam contra Deum est manus eorum* „deoarece mâna lor este împotriva lui Dumnezeu”; Radu-Gal.: „după cum le stă în putere”.

2,2 „i-au jefuit pe orfani”: gr. διήρπαζον ὀρφανούς. TM are „le răpesc [*i.e.* ogoarele]”. Vulg.: *et uiolenter tulerunt* „le-au luat cu sila”; Radu-Gal.: „le răpesc”. ♦ „s-au înstăpânit... au jefuit...”: probabil este vorba de recuperarea unor împrumuturi date cu camătă.

2,3 „dintr-o dată”: gr. ἐξαίφνης – este un „plus” al LXX. ♦ LXX echivalează prin ὁρθοί ebr. *rōmāh*, „trufaș”. (cf. Vulg. *et non ambulabitis superbi*; Radu-Gal.: „nu veți mai umbla cu capul sus”).

2,4 „vorbire de pomină”: gr. παραβολή „pildă, parabolă”, însă în acest context sensul cuvântului este evident depreciativ. Același lucru este valabil aici și pentru termenul ebraic *māšāl*. ♦ „bocet se va jeli în cântec”: gr. θρηνηθήσεται θρήνος ἐν μέλει, *lit.* „se va jeli jelanie în cântec/melodie” – calc după ebr. *lit.* „se va boci bocet (cântat)”. Vulg. accentuează aspectul de cântare, folosind și aceeași figură de stil: *cantabitur canticum*; Bibl. 1688 spune: „și să va plânge plângere cu viersu”. ♦ După aceste cuvinte, în TM apare în plus *nih'yāh* „a fost făcut”, pe care unii îl interpretează ca o glosă ulterioară care subliniază împlinirea profeției (cf. TOB, nota *ad loc.*). ♦ „Întru necaz necaz am suferit”: gr. ταλαιπωρία ἐταλαιπωρήσαμεν, cuvinte cu rezonanță poetică. TM

- și bocet se va jeli în cântec,
 zicând: «Pentru necaz, necaz am suferit!
 O parte a poporului Meu a fost măsurată cu funia
 și nu era cine să-l împiedice să se întoarcă;
 ogoarele voastre au fost măsurate și împărțite!
⁵ De aceea, nu vei avea pe nimeni care să-ți măsoare cu funia lot
 în adunarea Domnului».
⁶ Nu vărsați lacrimi,
 să nu lăcrimeze [nimeni] pentru acestea,
 căci nu va îndepărta ocările!
⁷ Unul zice: «Casa lui Iacob a mâniat Duhul Domnului.
 Oare acestea sunt lucrările lui?
 Nu sunt oare cuvintele lui binevoitoare cu el
 și nu s-au purtat ei cu dreptate?».
⁸ Și, mai înainte, poporul Meu s-a ridicat împotriva cu dușmănie;
 împotriva păcii lui l-au jupuit de piele,

are construcția intensivă cu infinitiv absolut *šādhōdh n'šadunū*, cu același sens, sintagmă rezonând cu termenul din finalul versetului, *šādhēynū* „ogorele noastre”. Bibl. 1688: „cu chin am chinuit!”; Radu-Gal.: „pieirea ne e întreagă”. ♦ „O parte din poporul Meu a fost măsurată cu funia”: lecțiunea LXX armonizează v. 4 cu v. 5. TM are, de aici până la finalul versetului: „se înstrăinează partea [de moștenire a] poporului meu; cum de o ia de la mine? se împart ogoarele noastre nelegiuitului/apostatului”.

2,5 Versetul încheie pericopa anunțând pedeapsa supremă pentru asupritori: ei nu se vor mai bucura de moștenire în adunarea lui Dumnezeu.

2,6 Pericopa care începe aici și se încheie la v. 11 le răspunde celor care resping mesajul profetului. ♦ „Nu vărsați lacrimi”: gr. μή κλαίετε δάκρυσιν, *litt.* „nu mai plângeți cu lacrimi”. TM are *‘al-tattiphū*: „Nu mai îmbăloșați”. Cuvintele ar putea aparține dușmanilor profetului, care îi insultă astfel misiunea; el le răspunde aplicându-le propriile lor cuvinte.

2,7 „Unul zice”: gr. ὁ λέγων. ♦ În TM: „S-a spus: «Casă a lui Iacob, oare s-a scurtat Duhul Domnului? Oare acestea sunt lucrările Lui? Oare cuvintele mele nu sunt binevoitoare pentru cel care umblă drept?»”.

2,8 În TM, textul este dificil și a fost interpretat în mai multe feluri. Poate cea mai literală este traducerea KJV: „Even of late [*litt.* yesterday] my people is risen up as an enemy: ye pull off the robe with the [*litt.* over against a] garment from them that pass by securely as men averse from war” („Și de curând poporul Meu s-a ridicat ca un dușman: voi smulgeți cămașa împreună cu mantia de la cei care trec liniștiți ca unii care se întorc de la război”). Nu era îngăduit să se ia în gaj mantia omului sărac, fiindcă se învelea cu ea noaptea (*cf.* Deut. 24,10-13).

- ca să înlăture nădejdea zdrobită în război.
⁹ De aceea conducătorii poporului Meu vor fi azvârliți
 din casele dezmațului lor,
 pentru isprăvile lor cele rele au fost îndepărtați.
 Apropiati-vă de munții veșnici!
¹⁰ Scoală-te și umblă,
 căci nu ai parte de odihna aceasta
 din pricina necurăției!
 V-ați stricat în stricăciune,
¹¹ fugăriți ați fost fără să vă fugărească nimeni!
 Un duh a statornicit minciună, ți-a picurat spre vin și băutură amețitoare.
 Și-așa va fi: din picătura poporului acestuia,
¹² adunat se va aduna Iacob cu toți laolaltă.

2,9 În TM: „Pe femeile din poporul Meu voi le alungați [pe fiecare] din casa desfătării ei; de la copiii lor voi luați podoaba Mea pentru totdeauna”. „Podoaba” s-ar putea referi la condiția de om liber, sau la „partea de moștenire”: pământul dăruit de Domnul. Întregul verset se referă la spolierea celor care nu se pot apăra.

2,10 „V-ați stricat în stricăciune”: gr. διεφθάρητε φθορά – semitism cu valoare intensivă. ♦ În TM: „Sculati-vă și mergeți, căci acesta nu e loc de odihnă; prin necurăție tu aduci nimicire, nimicire dureroasă!”. S-au propus diverse emendări, *e.g.* în loc de *‘habbēl w’hebhel* (*litt.* „tu nimicești și nimicire”) s-ar putea citi *tahb’lū habhōl* „luați chează-șie/gaj”.

2,11 „fugăriți ați fost fără să vă fugărească nimeni!” – este un „plus” al LXX. ♦ În TM: „Dacă un om umblând în duh de înșelăciune [*litt.* „duh și înșelăciune” – hendiadă] minte: «eu îmbăloșez pentru tine pe vin și băutură tare!», acela ar fi vărsătorul de bale [potrivit] pentru poporul acesta” (*cf.* nota la v. 2,6). După cum se vede, în TM fraza se încheie la sfârșitul versetului.

2,12-13 Această scurtă pericopă a constituit subiectul multor dezbateri. Spre deosebire de celelalte, aceasta pare a fi un mesaj de speranță, însă nu toți comentatorii sunt de acord. Următorii exegeți au considerat că aceste versete, în armonie cu pericopele de dinainte și cu cele care urmează, constituie tot o profecie despre distrugere: Efreim Sirul, Teodoret al Cyrului, David Qimhi, Calvin, Grotius, Tarnovius, Hoonacker (*cf.* Waltke, 1988, p. 652). Alți comentatori sunt de părere că versetele respective reprezintă cuvintele profetilor falși, care aduc un mesaj demagogic de salvare și speranță (*cf.* Smith, 1984, p. 28). Cei mai mulți interpretează oracolul ca pe o referire la salvarea Israelului din captivitatea babiloniană, atribuindu-l unui profet exilic sau postexilic. Pericopa ar putea fi interpretată și cu referire la readucerea celor care se refugiaseră în satele din Iuda, cu ocazia invaziei regelui asirian Sennacherib, în 701 î.H. ♦ În TM, versetul începe: „De adunat te voi aduna, Iacobe, în întregul tău” (*cf.* Vulg.: *congregatione congregabo iacob totum*; Bibl. 1688: „Adunându-se aduna-să-va Iacov cu toții”). ♦ „ca oile

Primitor îi voi primi pe cei rămași din Israel,
 în același loc le voi rândui întoarcerea;
 ca oile la strâmtoare, ca o turmă în mijlocul staulului lor vor țâșni
 dintre oameni.
¹³ Prin spărtura dinaintea lor și-au tăiat drum
 și au trecut pe poartă
 și au ieșit prin ea.
 Și a ieșit regele lor în fața lor,
 iar Domnul îi va călăuzi”.

3¹ Și va zice:

la strâmtoare”: gr. ὡς πρόβατα ἐν θλίψει. Θλίψις are sensul de „necaz, strâmtoare, apăsare, nenorocire”. TM are *bāf'rāh* „țarc”. Exegeza tradițională optează pentru această interpretare (cf. Vulg. *in ouili* „în staul”), deși există și altele. LXX a citit *ṭārāh* „strâmtoare”, precedat de prepoziția *bē*. Și Radu-Gal. traduce: „ca pe niște oi, în mare primejdie”. ♦ Alte interpretări consideră că e vorba de un toponim: cetatea Boțra, mai probabil cea din Edom (Gen 36,33; Is. 34,6; 63,1) decât cea moabită (Ier. 31,24). ♦ „vor țâșni dintre oameni”: gr. ἐξελθόνται ἐξ ἀνθρώπων. ἐξέλλομαι „a sări [afară] din”. TM e dificil. *Litt.*: „vor face zarvă de la oameni”. Vulg. traduce: *tumultuabuntur a multitudine hominum* „vor face zarvă din cauza mulțimii oamenilor”; Radu-Gal.: „vor fugi departe de locul prăpădului”. În funcție de interpretarea cauzală sau separativă a prepoziției *min*, sensul textului ar putea fi: oile vor face zarvă din cauza mulțimii oamenilor sau fiindcă nu este nici un om care să le îngrijească. Aceasta din urmă este opțiunea lui B. Waltke (1988, pp. 653-654), deoarece formează un contrast mai puternic cu imaginea lui *YHWH* ca Păstor (v. 13) și se potrivește mai bine contextului istoric. S-a mai propus și o altă lectură: „din Edom” (cf. Jan A. Wagenaar, „From Edom he went up...”) Some remarks on the text and interpretation of Micah II 12-13”, *Vetus Testamentum*, L, 4, pp. 531-539, Koninklijke Brill, Leiden, 2000; cf. și TOB, nota *ad loc.*). Considerând *bāf'rāh* ca un toponim (vezi *supra*), exegetul a transferat cuvântul final din v. 12, *mē'ādhām*, la începutul v. 13, citindu-l *mē'Edhom* „din Edom”. Având în vedere că 2Par. 28,17 relatează faptul că, în zilele regelui Ahaz, edomiții au deportat o parte din poporul lui Iuda, comentatorul crede că oracolul în forma originală a cuprins doar v. 12, ca referire la întoarcerea exilaților din Edom, iar v. 13 reprezintă un adaos ulterior din partea unui editor care a confirmat întoarcerea din Edom. ♦ Aceste versete reprezintă prima din cele cinci referiri la o „rămășiță” a lui Israel, din Cartea lui Michea (vv. 2,12; 4,7; 5,6-7; 7,18).

2,13 În TM, primul stih este: „S-a urcat cel care face spărtură înaintea lor”. ♦ „iar Domnul îi va călăuzi”: TM are „și *YHWH*, în fruntea lor”. ♦ Imaginea turmei adunate iarăși laolaltă pe pământul izbăvit se va regăsi în Ier. 23,3-7 și Iez. 34.

3,1 Aici începe a doua secțiune a cărții. Capitolul 3 conține trei oracole de condamnare: 1-4, 5-8, 9-12. Toate urmează același tipar: adresarea („ascultați”), acuzația și sentința.

„Ascultați, dar, acestea, căpetenii ale casei lui Iacob
 și [voi], cei rămași din casa lui Israel!
 Oare nu e de datoria voastră să cunoașteți judecata [dreaptă]?”

² [Voi] urâți binele și umblați după rele,
 trăgând pieile de pe oameni

și carnea de pe oasele lor!

³ Fiindcă au mâncat cărnurile poporului Meu

și le-au jupuit pieile de pe oase,

și oasele lor le-au sfărâmat,

și le-au bucătățit precum cărnurile pentru ceaun

și bucățile de carne pentru [pus în] oală;

⁴ de aceea vor striga către Domnul

și El nu le va da ascultare.

Și-și va întoarce fața de la ei în vremea aceea,

drept plată pentru că s-au purtat ca niște ticăloși prin făptuirile lor
 împotriva lor”.

Destinatarii sunt conducătorii corupți, profeții mincinoși (v. 5) și preoții (v. 11). Toți sunt acuzați că se folosesc de poziția lor pentru profitul personal. ♦ În TM, vv. 2,13 și 3,1 sunt puse în legătură prin cuvintele *ro'sām* „fruntea/capul lor” (v. 12) și *rā'sēy* (*Ya'aqobh*) „căpeteniile (lui Iacob)”. Această conexiune nu doar unește profețiile, ci pune în contrast conducerea divină a adevăratului Rege-Păstor al lui Israel, cu conducerea liderilor corupți și spoliatori ai poporului (cf. Waltke, 1988, p. 656). ♦ „acestea”: gr. ταῦτα este un adaos LXX, probabil pentru a armoniza acest verset cu v. 9, unde apare cuvântul și în TM: *zōth* (cf. *ibidem*). ♦ „căpetenii ale casei lui Iacob”. TM are doar „căpetenii ale lui Iacob”. ♦ „cei rămași”: gr. οἱ κατάλοιποι. TM are: *qāṣinīm* „voi, conducători”. Una dintre explicațiile propuse de exegeți este asemănarea de pronunție dintre *qāṣin* și *qēf*, *qāṣāh* „sfârșit” (cf. *ibidem*). ♦ „nu e de datoria voastră”, *litt.* „nu vă este vouă”. 3,2 „urâți... umblați... trăgând”: toate verbele sunt participii – calc după ebraică. ♦ „binele”: gr. la plural. ♦ „umblați după rele”: gr. ζητούντες τὰ πονηρά. TM spune: „iubiți răul”. Vulg. folosește verbul *diligo* „a iubi, a prețui”. ♦ „de pe oameni”, *litt.* „de pe ei”. 3,3 „Fiindcă... de aceea...”, *litt.* „În ce fel... tot astfel”, sugerând că tăcerea lui Dumnezeu este consecința faptelor lor. TM are „Aceia care... când...”. ♦ E de remarcat imaginea deosebit de tare prin care silniciile făptuite de cei puternici împotriva celor slabi sunt echivalate cu canibalismul. Metafora e prezentă și la Iez. 34,10.18, dar acolo într-o simbolică animalieră.

3,4 „Își va întoarce fața de la ei”: TM are „Își va ascunde fața de ei”; cf. și Vulg.: *abscondet faciem suam ab eis*. ♦ „pentru că s-au purtat ca niște ticăloși prin făptuirile lor împotriva lor”. Textul LXX e mai dezvoltat aici față de TM, care are, mai simplu: „fiindcă au fost ticăloși în faptele lor”.

- ⁵ Acestea le zice Domnul
împotriva profeților care-Mi smintesc poporul,
cei care mușcă cu dinții
și vestesc asupra lui pace,
dar, dacă nu le-au dat [nimic] în gură,
au stârnit asupra lui război:
⁶ „Pentru aceasta, de noapte veți avea parte, în loc de vedenie,
de întuneric, în loc de prevestire,
iar soarele va apune peste profeți,
și se va întuneca peste ei ziua.
⁷ Și vor ajunge de rușine văzătorii de vise,
și se vor face de răs prevestitorii,
și vor cârți împotriva lor cu toții,
căci nu va mai fi nimeni care să le dea ascultare”.
⁸ Eu însă mă voi umple de tărie întru Duhul Domnului,

3,5 Oracolul împotriva conducătorilor corupți este urmat de cel împotriva profeților mincinoși, care se făceau vinovați de înșelarea poporului cu speranțe false sau, dimpotrivă, cu amenințări neadevurate. ♦ „smintesc”: gr. *πλανάω* „a duce în rătăcire, a induce în eroare”. Vulg. folosește verbul *seduco*, însemnând „a duce pe o cale greșită, a seduce, a corupe”. ♦ „care mușcă cu dinții”. S-a remarcat faptul că verbul folosit de TM, *nāṣakh* „a mușca”, în zece din celelalte unsprezece ocurențe din VT se referă la șerpi (cf. Waltke, 1988, p. 663). ♦ „au stârnit asupra lui război”: gr. *ἤγειραν ἐπ’ αὐτὸν πόλεμον*. TM are *litt.* „au sfințit asupra lui bătaie”, adică „vestesc împotriva aceluia războiului sfânt”. Cf. și Vulg.: *sanctificant super eum proelium*. ♦ Ideea versetului este că acești profeți falși profetesc în funcție de câștigul pe care îl dobândesc: atât timp cât primesc îndestulător, vorbele lor sunt optimiste; în caz contrar, ei prevestesc război și urgie.

3,6-7 Versetele anunță pedeapsa împotriva profeților falși, care va consta într-o umilire publică a lor și în pierderea darului profetic, exprimată metaforic prin transformarea luminii în întuneric. ♦ „în loc de [gr. *ἐξ*, *litt.* «din»] vedenie... în loc de prevestire”: în ebraică, prepoziția *min* poate avea sens separativ sau substitutiv; cf. și Vulg.: *propterea nox vobis pro uisione*. ♦ „prevestire”: gr. *μαντεία* traduce aici ebraicul *q’som*, de la *qāsam* „a ghici”, cu referire la practica divinației, care era interzisă de Legea lui Moise (cf. Deut. 18,10; Iis. Nav. 13,22; 1Rg. 15,23; Iez. 21,21-22 – cf. Waltke, 1988, p. 664). ♦ „văzătorii de vise”: TM are doar *hōzīm* „văzători”. ♦ „și vor cârți împotriva lor...”: ultima parte a v. 7 diferă considerabil de TM, care are *litt.* „Și toți își vor acoperi mustățile, căci nu va fi răspuns de la Dumnezeu”. Cf. și Vulg.: *operient uultus suos omnes...* „toți își vor acoperi fața...”; Radu-Gal.: „toți să-și acopere barba...”. Gestul de a-și pune mâna peste gură exprima starea de impuritate (cf. Lev. 13,45) sau jalea și doliul (cf. Iez. 24,17-22).

3,8 Acest verset pune în contrast lucrarea profetului adevărat cu cea a profeților falși: el este plin de Duhul lui Dumnezeu, denunță păcatele și vestește judecata. ♦ Contrastul este

- și de judecată, și de putere,
ca să-i dezvălui lui Iacob necucerniciile sale
și lui Israel păcatele sale!
⁹ Ascultați, dar, acestea, conducători ai casei lui Iacob
și [voi,] cei rămași din casa lui Israel,
care vă scârbiți de judecată
și toate cele drepte le strâmbați,
¹⁰ care clădiți Sionul cu [vărsări de] sânge
și Ierusalimul, cu nedreptăți!
¹¹ Conducătorii lui judecau pentru daruri,
și preoții lui dădeau răspunsuri pentru plată,

marcat în LXX prin *ἐδν μὴ*, *litt.* „dacă nu/iar de nu”, care echivalează aici ebraicul *w’ūlām* „însă, însă de fapt/într-adevăr”. Vulg. are *uerumtamen*, cu valoare adversativă foarte puternică. ♦ „judecată”: gr. *τὸ κρίμα*, la fel ca în v. 1; TM are tot *miš’pāt*: acesta este cuvântul-cheie care unește toate cele trei oracole din acest capitol (cf. Waltke, 1988, p. 667). ♦ „putere”: gr. *δυναστεία* „autoritate, stăpânire”.

3,9 Versetul introduce a treia pericopă din acest capitol. Ea are multe puncte comune cu primele două oracole, însă, în același timp, reprezintă un punct culminant, concluzia spre care se îndreaptă cuvintele profetului și anume distrugerea Ierusalimului. ♦ „conducători”: spre deosebire de TM, unde același cuvânt apare atât în acest verset, cât și în v. 1 (*rā’īm* „căpetenii, conducători”), LXX folosește *αἱ ἀρχαί* în v. 1 și *οἱ ἡγοῦμενοι* aici. ♦ „cei rămași din casa lui Israel” – cf. nota la v. 3,1. ♦ „strâmbați”: gr. *διαστρέφω* implică o răsturnare totală (cf. Vulg.: *omnia recta perueritis* „toate cele drepte le pervertiți”; Bibl. 1688: „toate ceale dreapte întorcând”).

3,10 Profetul nu poate admira construcțiile mărețe din Ierusalim, fiindcă știe că au fost ridicate din câștiguri nedrepte (cf. Am. 3,10.15; 5,11; 6,8; Av. 2,12; Ier. 22,13-15).

3,11 Versetul introduce o a treia categorie de oameni cărora le sunt adresate oracole de judecată: preoții. În același timp, versetul se prezintă ca un fel de rezumat al nelegiuirilor descrise până aici. Ce face păcatul acestor oameni și mai grav este faptul că se simt la adăpost de pedeapsă datorită prezenței lui Dumnezeu în mijlocul lor. ♦ „Conducătorii lui”: greaca are pronumele feminine, pentru că „Sionul” este feminin. ♦ „dădeau răspunsuri”: LXX folosește aici verbul *ἀποκρίνομαι* „a răspunde”. TM are *yārāh* „a da învățătură” (cf. Vulg.: *docebant*). S-a remarcat faptul că, deși opțiunea de echivalare din LXX este destul de liberă, ea corespunde, în realitate, slujbei preotului, care, atunci când era întrebat asupra unui aspect al Legii, trebuia să ofere răspuns (cf. Waltke, 1988, p. 672). ♦ „se lăsau pe seama”: LXX folosește verbul *ἐπαπαύω*, care înseamnă „a se odihni, a se reface”, însă mai are sensul, atestat în LXX și NT, de „a se bizui”, sens care este potrivit în acest context și, totodată, corespunde ebraicului *yā’an*. Vulg. traduce tot prin „a se odihni”: *super Dominum requiescebant*; Bibl. 1688: „pre Domnul să odihniia”; Radu-Gal.: „se razimă de Domnul”.

și profeții lui prevesteau pentru arginți
și se lăsau pe seama Domnului,
zicând: „Nu este oare Domnul între noi?
Nu se va abate peste noi nici un rău!”.

¹² De aceea, din pricina voastră
Sionul va fi brăzdat ca un ogor
și Ierusalimul va ajunge ca o colibă de pândar,
iar muntele Casei [Domnului] ca desișul crângului.

4¹ Și va fi în zilele de pe urmă

3,12 Versetul prezintă pedeapsa care va veni asupra Ierusalimului. Aceasta este similară cu pedeapsa care va cădea peste Samaria (vezi v. 6). Amândouă vor fi transformate într-o ruină, într-un morman de pietre, conform TM, sau „într-o colibă de pândar”, în traducerea LXX – cf. și nota la v. 1,6. ♦ „desișul crângului”: gr. ὠς ἄλσος δρυμοῦ. ἄλσος și δρυμός au ca sens general cel de „crâng”, dar cel dintâi este specializat, în LXX, pentru sensul de „sanctuar păgân”, echivalând aici ebraicul *bāmōth* (cf. și nota la 1Rg. 7,3-4). TM are „înălțimi împădurite”. Vulg. traduce prin: *in excelsa siluarum* „în înălțimile pădurilor”, Bibl. 1688: „în desiș de dumbravă”, Radu-Gal.: „o culme acoperită cu pădure”. Această primă prevestire explicită a pustiirii Ierusalimului îi va fi impresionat profund pe iudei: la mai mult de un secol distanță, într-un moment dramatic al vieții profetului Ieremia, ea va fi citată în fața mai-marilor și a mulțimii de bătrâni ai poporului care îi iau apărarea (cf. Ier. 26,18 TM = 33,18 LXX).

4,1-5 Versetele 1-5 din acest capitol reprezintă una dintre cele mai bine cunoscute pericope din VT. Textul vorbește despre ziua în care poporul Israel va fi înălțat din nou și Dumnezeu va fi căutat de toate popoarele. Una dintre problemele exegetice ale acestui text este cvasiidentitatea dintre vv. 1-3 și Is. 2,2-4. Unii exegeți au presupus întâietatea lui Michea, în timp ce alții au considerat că Isaia ar fi fost autorul oracolului din vv. 2,2-4, pe care Michea l-ar fi inserat aici. În sfârșit, s-a avansat ipoteza că ambele texte au folosit un oracol anterior; există și exegeți care atribuie versetelor 1-5 o dată postexilică (cf. Smith, 1984, p. 37). ♦ Un alt aspect important al pericopei este situarea sa în Cartea lui Michea, ce nu poate trece neobservată și nici nu este la întâmplare. Toți comentatorii sunt de acord că pericopa precedentă, vv. 3,9-12, este legată de aceasta prin imaginile contrastante folosite. Contrastul dintre vv. 3,9-12 și 4,1-5 este atât de evident, încât pare că autorul cărții a intenționat ca textele să fie luate împreună (cf. *ibidem*). În ambele Sionul ocupă un loc central; însă, dacă în primul acesta devine o ruină, în al doilea Sionul este locul din care izvorăște legea (v. 2); dacă în primul oracol muntele templului devine un loc spurcat, aici el este înălțat mai presus de orice munte (v. 1); în v. 3,10 Ierusalimul e descris ca un oraș zidit cu sânge, în timp ce vv. 4,1-5 îl prezintă ca pe un oraș al păcii. Centralitatea muntelui Sionului este indicată de perechi de cvasisinonime care, împreună, sugerează totalitatea: munți și dealuri, popoare și neamuri, căi și drumuri, săbii și sulite. În același timp sunt descrise mișcări centripete și centrifuge, sugerate

strălucit muntele Domnului,
pregătit pe piscurile munților,
și se va înălța mai sus decât dealurile.
Și se vor grăbi către el popoare,
² și vor veni neamuri multe și vor zice:
„Haideți să ne suim la muntele Domnului,
la casa Dumnezeului lui Iacob,
și ne vor arăta nouă calea Lui,
și vom umbla pe cărările Lui,
căci din Sion va ieși Legea
și cuvântul Domnului, din Ierusalim!”.

³ Și [El] va judeca între popoare multe,
și va mustra neamuri puternice până într-o țară depărtată,
și [ei] își vor preface săbiile în pluguri
și sulite în seceri,

și prin jocuri de sunete (pe care, bineînțeles, LXX nu le poate reda) și asocieri verbale: oamenii vin la muntele Domnului, punctul de atracție al popoarelor, centrul multor căi și drumuri; dar același este și punctul de plecare, locul din care vor ieși „Legea și cuvântul Domnului”. Totodată, vv. 2-5 sunt încadrate de verbul „a umbla”: în v. 2: neamurile se îndeamnă să umble pe căile Domnului, în timp ce în v. 5 poporul credincios al lui Israel se hotărăște să umble pe căile Domnului (cf. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea*, Juan Flors, Barcelona, 1963, p. 299). ♦ Încă un aspect demn de menționat este faptul că „popoarele” apar abia aici, pentru prima dată după v. 1,2, fiind apoi amintite de mai multe ori în cap. 4-5 (cf. Smith, 1984, p. 38).

4,1 „în zilele de pe urmă”: gr. ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν; expresia a fost reluată în NT (Evr. 1,2) cu referire la venirea în trup a Fiului lui Dumnezeu. ♦ „strălucit muntele Domnului, pregătit pe piscurile munților”: TM are „muntele casei Domnului va fi întemeiat pe piscul munților”. ♦ În acele zile când Dumnezeu va aduce mântuirea Sionul va fi ca un nou Sinai, de unde vor primi și celelalte popoare Legea și Cuvântul Domnului. ♦ „se vor grăbi către el”: TM are aici o imagine mai plastică: „vor curge” (cf. Vulg. *fluent ad eum populi*; Radu-Gal.: „către el vor curge popoarele”). ♦ Pentru Augustin, *De Ciuitate Dei* XVIII,30, muntele înălțat peste toate îl reprezintă pe Hristos.

4,2 „ne vor arăta”: gr. δεῖξουσιν ἡμῖν. În TM, subiectul este la singular: *yōrēnū* „să ne învețe” (cf. Vulg. *docebit nos*). ♦ „va ieși Legea”: gr. ἐξελεύσεται νόμος. Chiar dacă νόμος este nearticulat, el se referă aici la Legea Domnului.

4,3 „va judeca”: instaurarea dreptății desăvârșite și definitive va apărea ca o caracteristică mesianică (cf. Is. 11,3-4; 16,5). ♦ „până într-o țară depărtată”: TM are „până departe”; sintagma nu apare în pasajul paralel din Isaia. ♦ Neamurile păgâne, după ce primesc învătura dumnezeiască, renunță cu totul la război, nimicind armele și aruncând în uitare tehnicile de luptă.

și nu va mai ridica vreun neam sabia asupra altui neam,
și nu vor mai învăța să se războiască.

⁴ Și se va odihni fiecare sub via sa
și fiecare sub smochinul său,
și nu va fi nimeni să-i înfricoșeze,
căci gura Domnului Atotputernic a grăit acestea.

⁵ Fiindcă toate popoarele vor umbla,
fiecare pe drumul său,
însă noi vom umbla în numele Domnului Dumnezeuului nostru
până în veac și mai apoi.

⁶ „În ziua aceea, zice Domnul,
o voi aduna laolaltă pe cea zdrobită,
și pe cea alungată o voi primi înapoi,
și pe câți i-am alungat.

⁷ Și voi face din cea zdrobită o rămășiță,
și din cea alungată, un neam puternic,
și va împărăți Domnul peste ei pe muntele Sion
de acum și până în veac!”

4,4 „se va odihni fiecare sub via sa și fiecare sub smochinul său”: vița-de-vie, alături de măslin și de smochin, formează în VT o tripletă simbolică pentru pacea și prosperitatea poporului, semn al binecuvântării lui Dumnezeu. ♦ „Domnului Atotputernic”: gr. κυρίου παντοκράτορος traduce, ca în multe alte locuri, ebr. YHWH ʾĕlōhîm „Domnul oștirilor” (cf. Vulg.: *Domini exercituum*; Radu-Gal.: „Domnului Savaot”).

4,5 „fiecare pe drumul său”: TM are „fiecare în numele dumnezeului său”, în paralelism cu stihul următor. ♦ „până în veac și mai apoi”: gr. εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἐπέκεινα; TM are ʾĕlām wāʾedh „în veac și pururi” (cf. Vulg.: *in aeternum et ultra*, litt. „în veac și mai departe”). ♦ Comentatorii consideră, în general, v. 5 ca reprezentând un „răspuns liturgic” manifestând angajamentul poporului față de Dumnezeu.

4,6 Versetul marchează începutul unui alt oracol de mântuire și speranță, care se încheie la v. 8 (după unii la v. 7). Textul vorbește, ca și fragmentul anterior, despre un viitor glorios al poporului evreu, când toți cei împrăștiți vor fi readuși împreună sub stăpânirea Domnului. Din nou, contrastul cu pedeapsa anunțată în cap. 3 este evident. În același timp, pericopa prezintă similarități cu vv. 2,12-13. ♦ „zdrobită”: TM are un cuvânt foarte rar în VT, care ar putea însemna „șchiop, schilod”, așa cum redă și Vulg. prin *claudicantem* „pe cel care șchiopătează”. Cuvântul se repetă la v. 7; el mai apare în Gen. 32,31, referindu-se la lovitura pe care Iacob o primește în lupta cu îngerul și care îl face să șchiopăteze, precum și în Sof. 3,19. ♦ „și pe câți i-am alungat”: gr. οὓς ἀνωσύμην. TM are: „pe cei pe care i-am zdrobit”; cf. și Vulg., care folosește vb. *adfligo* „a izbi, a zdrobi”, „a distruge”; Radu-Gal.: „pe care i-am pedepsit rău”.

⁸ Iar tu, turn prăfuit al turmei,
fiica Sionului,
la tine va să vină
și să intre domnia cea dintâi, împărăție din Babilon,
pentru fiica Ierusalimului.

⁹ Și, acum, de ce ai cunoscut rele?
Oare nu aveai rege?
Ori ți-a pierit sfatul,
fiindcă te-au cuprins durerile, ca pe una ce stă să nască?

4,8 Unii comentatori consideră acest verset ca un fel de legătură între vv. 4,6-7 și 4,9-13, nefăcând parte din pericopa anterioară, care s-ar sfârși prin formula „de acum și până în veac”. ♦ „turn prăfuit al turmei, fiica Sionului”: TM are *migʿdal-ʾēdher ʾophel bat-Ṭion*. *Migʿdal-ʾēdher* „turn al turmei” este interpretat de unii ca un nume de localitate. Ieronim a identificat-o lângă Bethleem (cf. și Gen. 35,21). Vulg. are *turris regis*. Totuși interpretarea ca toponim nu se armonizează foarte bine cu restul nominativelor absolute, expresia părând a fi un epitet al Ierusalimului, în apozitie cu următoarele două epitete. Ebr. *ʾophel* „ridicătură de pământ, deal fortificat” poate desemna specific dealul iebusit pe care l-a cucerit David (cf. 2Par. 27,3; 33,14). Din această cauză, unii exegeți l-au interpretat ca nume propriu („Iar tu, turn al turmei, Ophel, fiica Sionului”), iar alții l-au tradus, ceea ce reduce numărul de epitete la două: „Iar tu, turn al turmei, deal al fiicei Sionului” (cf. Waltke, 1988, p. 690). În loc de *ʾPL*, traducătorul LXX va fi citit *ʾPR* „praf”, pe care l-a echivalat prin αὐχμῶδες, care are sensul de bază „uscat, prăfos”. Vulg. a tradus prin *nebulosa* „[turn] întunecat”. Bibl. 1688: „turnul turmei cel prăhos”. ♦ „din Babilon” este un „plus” al LXX. TM are: „împărăția pentru fiica Ierusalimului”. Expresia „domnia cea dintâi” aduce un argument în plus pentru considerarea cuvântului *ʾophel* ca nume propriu, referindu-se la dealul cucerit de David. Versetul vorbește astfel despre gloria de odinioară a poporului, de pe vremea regelui David, glorie care va fi restaurată în vremea lui Mesia, fiul lui David. Astfel, versetul introduce tema mesianică, ce va fi dezvoltată în cap. 5.

4,9 Versetul continuă oracolele despre mântuire și speranță din capitolul 4. Unii comentatori împart sfârșitul capitolului în două scurte pericope, vv. 9-10 și 11-13, în timp ce alții consideră că vv. 9-13 constituie un singur oracol. Trebuie remarcat că pasajele vv. 9-10, 11-13 și 4,14-5,5 prezintă o formă inițială identică, începând toate cu „acum”, care îndreaptă atenția spre prezentul plin de suferință, urmat de o privire plină de speranță spre viitor (cf. Waltke, 1988, p. 692). ♦ „de ce ai cunoscut rele?”: TM are „de ce strigi atât de tare [litt. «cu strigăt»]?”. ♦ Vulg. traduce: *quare maerore contraheris* „de ce te strângi de durere?”; Bibl. 1688: „Și acum pentru căci cunoscuș reale?”. ♦ „sfatul”: TM are: „sfătuitorul”.

- ¹⁰ Suferă durerile și te îmbărbătează; și apropie-te, fiică a Sionului,
ca una ce stă să nască,
fiindcă acum vei ieși din cetate
și-ți vei întinde corturile în câmp,
și vei ajunge până la Babilon!
De acolo te va izbăvi
și de acolo te va răscumpăra Domnul Dumnezeuul tău,
din mâna dușmanilor tăi.
- ¹¹ Și acum s-au strâns laolaltă împotriva ta
neamuri multe
care zic: „Să ne bucurăm
și ochii noștri să privească asupra Sionului!”.
- ¹² Dar aceștia n-au cunoscut
gândul Domnului,
și n-au priceput planul Lui,
că i-a strâns ca spicele de pe arie.
- ¹³ Scoală-te și treieră-i,

4,10 „Suferă durerile și te îmbărbătează; și apropie-te”: TM are „Strânge-te de durere și izbucnește”. Verbul ebraic *gūah* „a izbucni” s-ar putea referi la tipăt, dar și la actul nașterii, iar traduceri moderne au optat pentru unul sau celălalt dintre sensuri. Vulg. susține într-o oarecare măsură acest sens; *satage* „luptă-te, zbate-te”. ♦ Imaginea folosită de profet este deosebit de sugestivă. În Biblie, durerile nașterii sunt adesea folosite ca termen de comparație pentru încercările de la sfârșitul timpurilor (cf., de exemplu, Is. 54,1-3; 66,7-9; Ier. 4,31; 6,24; 13,21; 22,23; 49,24). ♦ „Dumnezeuul tău” – un „plus” al LXX.

4,11 Din nou privirea se îndreaptă asupra prezentului: καὶ vûv. Versetele 11-13 se referă probabil la invazia lui Senacherib din 701 î.H. ♦ „Să ne bucurăm... să privească”: gr. are aici viitorul, dar contextul sugerează, ca în multe alte locuri, valoarea de iusiv/imperativ. TM are: „Să fie profanată”. Vulg.: *lapidetur* „să fie doborâtă cu pietre”; Radu-Gal.: „Goală să rămâie”. ♦ „ochii noștri să privească asupra Sionului”, adică îl vor privi de sus, cu mândrie și maliciozitate. Acesta este și sensul TM. Vulg. nu surprinde acest sens depreciativ, folosind *aspicio* „a privi, a examina, a observa”.

4,12 Textul afirmă că Dumnezeu e Stăpânul istoriei și prin tot ceea ce se întâmplă El Își duce la îndeplinire planul. Și Is. 10,5-11 descrie modul în care Dumnezeu este Cel care, prin invazia asirienilor, pedepsește păcatul poporului.

4,13 „și vei potopi cu ele neamuri” – „plus” al LXX. ♦ „vei închina Domnului mulțimea lor”: ebr. *hāram* e un termen folosit cu referire la războiul sfânt: prada de război trebuia dedicată în întregime Domnului. ♦ „mulțimea”: gr. *πληθος*, referindu-se la popoare; TM are *befā* „câștig necinsti” (cf. Vulg. *rapina* „jaf, pradă”). ♦ „puterea lor”: gr. *τὴν ἰσχὺν αὐτῶν*; TM are *hayil* „bogăție, putere, oștire”. Sensul de „putere” este sprijinit de Vulg. (*fortitudinem eorum*).

- fiică a Sionului,
că-ți voi face coarne de fier,
și copite-ți voi face de bronz,
și vei potopi cu ele neamuri
și vei zdrumica popoare multe,
și vei închina Domnului mulțimea lor
și puterea lor Domnului întregului pământ.
- ¹⁴ Acum va fi împrejmuită fiica lui Efraim cu împrejmuire,
a rânduit împotriva noastră [oaste de] asediu,
cu toiagul vor izbi peste obraz
triburile lui Israel.

5¹ „Iar tu, Bethleeme, casă din Efrata,

4,14 Profeția pornește iarăși de la situația prezentă: vûv. Pericopa se încheie la v. 5,5; unii comentatori consideră că este vorba de o compilație de oracole, însă, având în vedere unitatea formală și tematică, cel mai potrivit este să considerăm textul ca un întreg (cf. Waltke, 1988, p. 181). ♦ Textul e dificil, iar LXX se deosebește mult de TM, care are „Acum, adună-te laolaltă în trupe, fiică de trupă! S-a pus împresurare asupra noastră; cu bățul este lovit peste obraz judecătorul lui Israel”. ♦ „va fi împrejmuită... cu împrejmuire”: gr. *ἐμφοραθήσεται... ἐμφοραμῶ* echivalează expresia intensivă din ebraică. TM are verbul *gādhadh* „a se îmbulzi, a se îngrămădi”, urmat de substantivul din același radical, *gedhūdh* „trupă, grup”, ceea ce ar însemna că se poruncește Sionului să se strângă într-o formație militară (cf. *ibidem*, p. 701), sens care se armonizează mai bine cu restul versetului. Alții pornesc de la un verb omonim, care înseamnă „a se tăia, a-și face incizii pe corp” în semn de doliu (e.g. TOB: „fais-toi des incisions, fille guerrière, on nous a assiégés”). Varianta din LXX se datorează unei citiri diferite a rădăcinii: *GDR* „zid”, în loc de *GDD*. ♦ „fiica lui Efraim”: TM are, după cum am văzut, *bath-g'dhūdh* „fiică de trupă”. Vulg. traduce peiorativ: *filia latronis* „fiică de tâlhari”, după sensul „ceată de tâlhari”, așa cum apare, de exemplu, în 1Rg. 30,8.15.23. ♦ „triburile lui Israel”; TM are „judecătorul/cărmuitorul lui Israel”; cf. și Vulg. *iudex*.

5,1 „Iar tu”: gr. καὶ σὺ. Sensul prepoziției este adversativ, deoarece textul răstoarnă situația din versetul anterior, transformând eșecul din prezent în triumful viitor. ♦ Tradiția iudeo-creștină a văzut în acest oracol o profecie mesianică. Pornind de la făgăduința făcută lui David prin profetul Nathan (2Rg. 7), se conturează treptat ideea că Mesia se va naște din tribul lui Iuda, din neamul lui David, originar din Bethleemul Iudeei (cf. 1Rg. 16,1; 17,12; Is. 11,1 etc.). Evanghelistul Matei face aluzie la acest verset (combinat cu 1Rg. 5,2) cu privire la nașterea Mântuitorului: „Și tu, Bethleeme, pământ al lui Iuda, nicidecum nu ești cel mai mic între locurile de căpetenie ale lui Iuda, căci din tine va ieși Conducătorul care va păstori pe poporul Meu, Israel” (2,6). ♦ Efrata are sensul de „roditor” și a desemnat mai întâi un clan stabilit în zona în care se afla Bethleemul.

prea mititel ești ca să fii între miile lui Iuda!
Din tine îmi va ieși [unul]

ca să fie conducător în Israel,
și obârșiile lui, dintru început,
din zilele veacului.”

² De aceea îi va lăsa pe ei până în vremea
când cea care stă să nască va naște,
iar cei rămași dintre frații lor se vor întoarce
către fiii lui Israel.

³ Și va sta, și va vedea, și își va paște turma cu puterea Domnului,
și în slava numelui Domnului Dumnezeuului lor vor dăinui;
căci acum va fi preamărit
până la marginile pământului.

⁴ Și aceasta va fi pace;

♦ „Bethleeme, casă din Efrata”: gr. βηθλεεμ οἶκος τοῦ Εφραθα. TM are: *Bēyth-lehem* 'Eph'rāthāh „Bethleem Efrata”. LXX presupune o lecțiune *Bēyth-lehem bēyth- 'Eph'rāthāh*.

♦ „prea mititel”: gr. ὀλιγοστός echivalează ebraicul *lā'ir* „mic, neînsemnat, tânăr”. Din punct de vedere demografic și ca importanță, Bethleemul era într-adevăr „mic”. Faptul că tocmai de acolo este de așteptat conducătorul care va aduce izbăvirea în Israel face parte din paradoxurile divine (cf., e.g., 1Rg. 2,4-8; 16,7.11-12; Lc. 1,51-53). ♦ „între miile”: gr. ἐν χιλιάσιν; în ebraică, *'eleph* „o mie”, de la sensul de unitate de o mie de soldați, ajunge să semnifice clanul din care făcea parte respectiva unitate. ♦ „dintru început, din zilele veacului”: gr. ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος. Αἰών înseamnă „durata vieții unui om” sau „generație”; mai are și sensul de „perioadă lungă de timp”; apoi, în Biblie, sub influența evoluției ebraicului *'olām*, sensul de „veșnicie”. În NT înseamnă și „veacul acesta, lumea aceasta”. Vulg. traduce aici *a diebus aeternitatis* „din zilele veșniciei”.

5,2 „îi va lăsa”: gr. δώσει αὐτούς, *litt.* „îi va da”. Se poate înțelege că Dumnezeu își va abandona poporul până la venirea lui Mesia; profetul va fi avut în minte celebrul oracol din Is. 7,14. ♦ „cei rămași”: gr. οἱ ἐπίλοιποι. Cuvântul folosit aici de TM, *yether* „ceea ce rămâne, rest”, are adesea o conotație depreciativă, spre deosebire de termenul consacrat la profeți pentru „rămășița sfântă” *š'erith*, care a rămas credincioasă Legământului, cu care poate continua planul lui Dumnezeu până la venirea lui Mesia.

5,3 „va vedea” nu apare în TM.

5,4-5 Unii comentatori consideră aceste două versete un oracol separat, în timp ce alții îl includ în cel anterior. Cei care iau versetele ca unitate separată atrag atenția asupra deosebirii dintre cele două texte: dacă în vv. 4,14-5,3 cuvintele profetului se adresează Bethleemului și vorbesc despre un nou rege care se va naște acolo, în versetele de față Israelul este cel care vorbește, iar tema este cucerirea Asiriei (Smith, 1984, p. 45). Cei care includ versetele în textul despre noul rege au în vedere faptul că profeții se adresau

dacă asirianul va veni împotriva țării voastre
și dacă va intra în ținutul vostru,
se vor scula împotriva lui șapte păstori
și opt [pâlcuri de] oameni împungaci.

⁵ Și vor păstori Asiria cu sabia
și țara lui Nebrod în șanțul ei.

Și [îi] va scăpa din Asiria
de va veni împotriva țării voastre
și de va intra în hotarele voastre.

⁶ Și va fi rămășița lui Iacob între neamuri,

contemporanilor pornind de la situațiile în care se găseau, în acest caz invazia asiriană (cf. Waltke, 1988, p. 185).

5,4 „Și aceasta va fi pace”: TM are *litt.* „și acesta va fi pace” – însuși personajul mesianic este identificat cu pacea. ♦ „în ținutul vostru”: gr. ἐπὶ τὴν χώραν ὑμῶν. TM are *b'ar'm'nothēynū* „în fortărețele/palatele noastre” (cf. și Vulg.: *in domibus nostris*). Varianta LXX s-ar putea explica printr-o confuzie între literele *d* și *r*, deci citind *b'adh'mathēynū*, datorită paralelismului cu emistihul anterior: „împotriva țării voastre”. ♦ „opt [pâlcuri de] oameni împungaci”: gr. ὀκτώ δῆγματα ἀνθρώπων, *litt.* „opt împunșături/muşcături de oameni/ale oamenilor”. Bibl. 1688: „opt mușcări de oameni”. TM are „opt conducători de oameni”. La fel Vulg.: *octo primates homines*. Traducătorul LXX va fi citit *NSYKY* în loc de *NSYKY* (cf. LEH s.u. δῆγμα). ♦ „șapte... și opt”: înșirarea unor numere în progresie este un procedeu stilistic de hiperbolizare în ebraică, regăsit și în textele ugaritice. Aici, numărul șapte simbolizează totalitatea: ideea textului este că între fiii lui Israel va exista o colaborare mai mult decât completă, în contrast cu discordia prezentă (cf. Waltke, 1988, p. 709). După Smith (1984, p. 45), procedeul stilistic servește la sublinierea faptului că un număr mai mult decât suficient de căpetenii se vor ridica pentru a-i învinge pe asirieni.

5,5 „țara lui Nebrod”: ebr. *Nim'rodh*, i.e. Babilonia. ♦ „în șanțul ei”: gr. ἐν τῇ τάφρῳ αὐτῆς. TM are *biph'ithāheyhā* „în deschizăturile/intrările ei”. Traducătorul LXX a citit *PHT* „groapă” în loc de *PTH* „a deschide”. Pe baza paralelismului cu emistihul anterior și a unui manuscris grecesc, s-a propus pentru TM emendarea în *bap'ethihāth* „cu sabia scoasă” (cf. și Vulg.: *in lanceis eius*) (cf. Waltke, 1988, p. 709).

5,6 Următoarele trei versete formează în mod evident o structură textuală separată, care vorbește despre rămășița lui Israel printre popoare, ce va deveni biruitoare, va transforma înfrângerea în victorie. Biruința rămășiței este exprimată prin două metafore: *roua* (v. 6) și *leul* (v. 7): rămășița lui Israel va fi izvor de binecuvântare pentru unii și de blestem pentru alții, după cum neamurile se vor supune sau nu lui Dumnezeu. ♦ „între neamuri” este un adaos LXX pentru a forma un paralelism exact cu v. 7a. ♦ „ce cade”: un „plus” al LXX. ♦ „ca miei în iarbă, ca să nu se adune nimeni și să nu se împotrivescă printre fiii oamenilor”: TM are „ca ropotele de ploaie peste iarbă, care nu

în mijlocul multor popoare,
ca roua ce cade de la Domnul
și ca mieii în iarbă,
ca să nu se adune nimeni și să nu se împotrivescă
printre fiii oamenilor.

⁷ Și va fi rămășița lui Iacob între neamuri,
în mijlocul multor popoare,
ca un leu printre animale în pădure
și ca un pui de leu între turmele de oi,
ca [atunci] când dă buzna și, despărțindu-le,
[le] răpește și nu este cine să [le] scape.

⁸ Se va înălța mâna ta împotriva celor ce te asupresc,
și toți dușmanii tăi vor fi nimiciți.

⁹ „Și [așa] va fi în ziua aceea, zice Domnul:
voi nimici caii tăi din mijlocul tău
și îți voi prăpădi carele de luptă,

¹⁰ și voi nimici cetățile țării tale,
și voi înlătura toate fortărețele tale,

întârzie după om, nici nu așteaptă după fiii oamenilor”. Traducătorul LXX va fi citit *K-KRYM* în loc de *K-RBYBYM* (cf. LEH s.u. ἀπὸν). Cf. Bibl. 1688: „ca mieii pre troscot, pentru ca să nu se adune nici unul, nici să stea întru fiii oamenilor”; Radu-Gal.: „ca bura de ploaie, pe iarbă, care nu se bizuie pe nimeni și nu așteaptă ajutor de la fiii oamenilor”. 5,7 „dă buzna [litt. «trece printre»] și, despărțindu-le, [le] răpește”: TM are „trece, calcă [în picioare], sfășie”. Figura leului trimite la regalitate: de pildă, faraonii apar reprezentați ca lei în iconografia și literatura egipteană; aceeași imagine apare cu privire la regii asirieni – de exemplu, despre Sargon al II-lea, Senacherib, Esarhadon sau Asurbanipal (cf. Waltke, 1988, p. 714).

5,8 „Se va înălța... vor fi nimiciți”: TM are „să se înalțe... să fie nimiciți”.

5,9 Cu acest verset începe ultima pericopă din cap. 5 și, totodată, din a doua secțiune majoră a cărții. Este o pericopă a judecării, atât a poporului sfânt, cât și a neamurilor care nu au ascultat cuvântul lui Dumnezeu. Judecarea poporului are loc însă în vederea purificării lui de tot ceea ce pângărea legământul cu Dumnezeu.

5,10 Referindu-se la „caii”, „carele de luptă”, „cetățile” și „fortărețele”, profetul are în vedere puterea militară a țării, care nu o dată a reprezentat un motiv de mândrie și falsă speranță pentru popor. Toți profeții au condamnat încrederea în „cai” și „care” (cf. Is. 2,7; 30,15-17; Os. 10,13; Ps. 20,7), singurul temei de încredere absolută fiind ajutorul lui Dumnezeu.

¹¹ și voi înlătura farmecele din mâinile tale,
și ghicitori nu vor mai fi la tine.

¹² Și îți voi nimici chipurile cioplite
și stâlpii din mijlocul tău,
și niciodată nu te vei mai închina
lucrărilor mâinilor tale.

¹³ Și voi tăia dumbrăvile sacre din mijlocul tău,
și voi șterge de pe fața pământului cetățile tale.

¹⁴ Și voi săvârși răzbunare împotriva neamurilor cu furie și cu mânie
pentru că nu Mi-au dat ascultare.”

6¹ Ascultați, dar, cuvântul Domnului! Domnul a zis:

5,11 Profetul se îndreaptă acum spre viața religioasă, condamnăm superstițiile și idolatria. ♦ „farmecele... „ghicitori”: gr. φάρμακα... ἀποφθεγγόμενοι, TM *k'sāphīm... m' ōn' nīm*: nu se știe cu exactitate la ce tipuri de divinație se referă aceste cuvinte, ele funcționând probabil ca exemple care indică toate formele de magie (cf. Waltke, 1988, p. 720). Vrăjitoria era un păcat deosebit de grav în Israel, care atrăgea pedeapsa capitală (cf., e.g., Ex. 22,18).

5,13 „dumbrăvile sacre”: gr. τὰ ἄλση; ἄλσος înseamnă „crâng, dumbravă”, însă are și sensul specializat de „pădure sacră, sanctuar păgân” (cf. și nota la v. 3,12). TM are *'ašēyreykhā* „Așerele tale”. Așera era o zeiță a fertilității și apare de obicei alături de zeul Baal (cf. Jud. 3,7; 3Rg. 18,19; 4Rg. 23,4). Obiectul cultic al zeiței era un copac sau un stâlp din lemn înfipt în pământ, probabil reprezentând imaginea zeiței (cf. Jud. 6,26; 3Rg. 16,32-33; 4Rg. 17,16; 2Par. 33,3). Este de remarcat în aceste versete perechea lemn-piatră, piatra fiind simbolul lui Baal, iar copacul al Așerei, precum și rolul ei în ritualurile mantice. Copacii și pietrele dețin un rol asemănător și la Ugarit (cf. Waltke, 1988, p. 721). Vulg. traduce prin *lucus* „dumbravă [sfântă]”; Bibl. 1688: „desigurile”; Radu-Gal.: „Așerele tale”.

6,1-8 Această pericopă introduce a treia secțiune a Cărții lui Michea. Unii comentatori consideră că vv. 6-8 reprezintă un oracol separat. Ce caracterizează acest pasaj este forma sa de discurs judiciar, regăsită și în Is. 1,2-3.18-20; 3,13-15; Ier. 2,4-13; 25,31 TM (32,31 LXX); Os. 2,4-17; 4,1-6; 12,3-15 și Mal. 3,5. Astfel de discursuri au o formă relativ fixă: încep cu punerea în scenă a judecării – în pasajul nostru, îndemnul dat profetului de a lua ca martori munții și dealurile, urmat de îndemnul profetului către munți de a asculta (vv. 1-2); după aceasta are loc prezentarea capetelor de acuzare (vv. 3-5); în cele din urmă, cei acuzați răspund (vv. 6-7), iar profetul răspunde la rândul său la întrebările poporului (v. 8). ♦ Dumnezeu pare să-și întrebe poporul cu ce i-a greșit El, aducându-i aminte de faptele glorioase prin care l-a sprijinit în trecut; poporul, în schimb, înțelege întoarcerea la Dumnezeu în termeni pur rituali; profetul arată însă că

„Scoală-te, rostește-ți apărarea către munți,
și să asculte dealurile glasul tău!”.

² Ascultați, dealuri, judecata Domnului,
și [voi] râpilor, temelile pământului,
căci Domnul [este] la judecată împotriva poporului Său
și cu Israel Se va înfrunta!

³ „Poporul Meu, ce ți-am făcut Eu ție
ori cu ce te-am mâhnit ori cu ce te-am necăjit? Răspunde-Mi!

⁴ Căci te-am scos din țara Egiptului,
și din casa robiei te-am răscumpărat,
și i-am trimis dinaintea ta pe Moise,
și pe Aaron, și pe Mariam.

⁵ Poporul Meu, adu-ți aminte ce a pus la cale împotriva ta Balac, regele Moabului,

adevărată închinare ce trebuie adusă lui Dumnezeu constă într-o atitudine lăuntrică manifestată prin fidelitate față de Dumnezeu și dragoste față de semenii (v. 8). ♦ Reproșurile îndurate, adresate de Dumnezeu poporului Său, care i-a răspuns cu nerecunoștință, au fost preluate în ritul latin în Acțiunea liturgică a Vinerii Mari (așa-numitele *improperia*).

6,1 „rostește-ți apărarea”: gr. κριθῆτι, *litt.* „judecă-te”. Bibl. 1688: „judecă-te”; Radu-Gal.: „te judecă”. ♦ Exegeții au arătat similaritatea dintre discursurile de judecată din VT și unele tratate internaționale hitite din mileniul II î.H., precum și un tratat armean din secolul al VIII-lea. Acestea invocă elementele cosmice și zeitățile cărora le aparțin să fie martore la încheierea tratatelor. Munții sunt astfel chemați ca martori datorită naturii lor durabile, faptului că au fost prezenți atunci când Dumnezeu a încheiat legământul cu Israel la Sinai și au văzut purtarea Lui față de poporul Său (cf. Waltke, 1988, p. 728).

6,2 „dealuri”: TM are „munți”. ♦ „[voi] râpilor”: TM are *’ēthānīm* „durabile/trainice”, sens susținut și de Vulg.: *fortia fundamenta terrae* „temelii puternice ale pământului”; Radu-Gal.: „neclintite temelii ale pământului”. ♦ „Se va înfrunta”: gr. διελέγχωμαι – termen juridic.

6,3 LXX are o întrebare în plus față de TM, care are: „Ce ți-am făcut și cu ce te-am apăsă/obosit? Răspunde-Mi!”.

6,5 „de la trestii”; TM are: *min-haššittīm* „de la Șittim” – LXX traduce aproximativ toponimul, ebr. *šittīm* însemnând o specie de salcâmi, arbori care cresc în locuri uscate. (Bibl. 1688: „de la funi”, Radu-Gal.: „Șitim”). ♦ Localitățile Șittim și Ghilgal, așezate de o parte și de alta a Iordanului, nu sunt alese la întâmplare: la Șittim a avut loc victoria asupra lui Balac, de fapt începutul cuceririi Pământului făgăduinței (Num. 22,1), iar Ghilgal a fost locul în care poporul și-a așezat tabăra în Canaan, după trecerea miraculoasă a râului Iordan (cf. Iis. Nav. 3–5).

și ce i-a răspuns Balaam, fiul lui Beor,
de la trestii până în Galgal,
ca să fie cunoscută dreptatea Domnului!”

⁶ Cu ce să-L trag [de partea mea] pe Domnul?
Îl voi câștiga [oare] pe Dumnezeul meu cel Preaînalt?
Oare Îl voi atrage cu ardere de tot,
cu viței de un an?

⁷ Oare Se va mulțumi Domnul cu mii de berbeci
ori cu zeci de mii de puhoie de [vite]-ngrășate?
Oare să I-l dau pe întâiul meu născut pentru necucernicie,
rodul pântecelui meu pentru păcatul sufletului meu?

⁸ Oare [nu] ți s-a vestit, omule, ce e bine?
Sau ce [alta] cere Domnul de la tine,
decât să împlinești judecata, și să iubești mila,
și să fii gata să umbli împreună cu Domnul Dumnezeul tău?

6,6 „Cu ce să-L trag [de partea mea] pe Domnul?”. TM spune: „Cu ce voi veni înaintea lui Dumnezeu?”. La fel și în al doilea stih. ♦ „Îl voi câștiga [oare] pe Dumnezeul meu cel Preaînalt?”. TM are: „mă voi pleca înaintea Dumnezeului celui Preaînalt?”. ♦ Augustin (*De Ciuitate Dei* X,5) citează și Mich. 6,6-8 pentru a arăta că Dumnezeu nu are nevoie de lucrurile materiale pe care I le pot oferi oamenii: El nu așteaptă sacrificii pentru folosul propriu, ci pentru binele oamenilor. În viziunea lui Augustin, sacrificiul este semnul sacru, ori sacramentul vizibil al unui sacrificiu invizibil. Astfel, Dumnezeu așteaptă cu adevărat nu sacrificiile în sine, ci ceea ce ele simbolizează.

6,7 „de [vite]-ngrășate” – gr. πλόων: gr. πίων, *litt.* „gras”, se poate referi la untdelemn, la un animal, la pășune, la ogor etc. (Pentru locul de față, LEH sugerează „plump/fattened” despre animale de jertfă). Termenul echivalent din TM a fost interpretat aici ca „untdelemn”, dar Vulg. are *hircorum pinguum* „de țapi grași”. ♦ „să I-l dau pe întâiul meu născut...?”: Biblia condamnă în repetate rânduri obiceiul barbar al canaanenilor și a altor popoare păgâne de a aduce ca jertfă prunci (Lev. 18,21; 20,2-3; Deut. 12,31; 18,10; cf. 3Rg. 16,34; 4Rg. 16,3; 21,6; lez. 20,26).

6,8 „Oare [nu] ți s-a vestit...?”; profeții atrăseseră deja atenția asupra adevăratelor exigențe ale lui Dumnezeu: dreptatea (Amos), bunătatea, milostivirea (Osea), smerenia în fața măiestrii divine (Isaia). ♦ „judecata... mila” echivalează ebr. *mišpāt... hesedh* – pentru aceste sensuri, vezi nota la Os. 2,21. ♦ „să fii gata să umbli împreună cu Domnul”. TM are „cu smerenie [cuvânt rar: după alții «cu străduință»] să umbli împreună cu Domnul” – cf. Vulg. *sollicitum* („cu grijă, atent”) *ambulare cum Deo tuo*; Radu-Gal.: „cu smerenie să umbli înaintea Domnului Dumnezeului tău”. ♦ Origen (*Peri archon.*, III,2,1), vorbind despre liberul-arbitru al omului, consideră versetul una din dovezile capitale în favoarea acestui principiu.

- ⁹ Glasul Domnului se va chema pentru cetate,
și-i va mântui pe cei ce se tem de numele Său.
Ascultă, tribule! Și cine va rândui cetatea?
¹⁰ Oare nu focul, și casa nelegiuitului ce strânge averi nelegiuite
și nedreptate cu obrăznicie?
¹¹ Oare se va îndreptăți nelegiuitul cu cântarul
și cu punga, greutatea înșelăciunii,
¹² cu care și-au umplut de necucernicie bogăția,
iar locuitorii ei rosteau minciuni,
și limba li s-a semețit în gură?
¹³ „Iar Eu voi începe să te lovesc,

6,9 Cu acest verset începe ultima pericopă din capitoul 6. Structura oracolului este simplă: acuzația adusă poporului (vv. 9-12) și sentința (vv. 13-15), iar v. 16 este o recapitulare a mesajului, repetând acuzația și condamnarea. ♦ Textul ebraic este deosebit de dificil de interpretat, ceea ce ar putea explica și diferențele majore dintre LXX și TM. ♦ „se va chema pentru cetate”: TM are „va striga către cetate”. ♦ „și-i va mântui pe cei ce se tem de numele Său”. TM pune o problemă de ordin morfologic: *litt.* „și iscusința [fem.] vede [masc.] numele Tău”, ceea ce a fost interpretat de majoritatea „și omul înțelept respectă/recunoaște/se teme de numele Tău”. ♦ „Ascultă, tribule! Și cine va rândui cetatea?”. TM are: „Ascultă, tribule! Și cine a rânduit-o”, dar majoritatea exegeților sunt de acord că textul ar trebui emendat în „Ascultă, tribule, și [voi cei din] adunarea cetății” (cf. Waltke, 1988, p. 737). Vulg. urmează prima variantă: *et quis adprobabit illud*.

6,10 Textul este foarte corupt, de unde și multitudinea variantelor moderne de traducere. În TM, textul s-ar putea înțelege cu aproximație: „încă mai sunt casa nelegiuită, bogățiile nelegiurii, efa micșorată, ticăloasă”. ♦ „Oare nu focul”. Traducătorul LXX a citit *’ēš* „foc”, în vreme ce TM vocalizează *’iṣ*, particulă adverbială cu sens de existență. Vulg. susține aici LXX: *adhuc ignis*. Diferite emendări au fost propuse: „Sunt în casa celui rău comori nelegiuite?”, „Să îndur, casă a celui nelegiuit, comori nelegiuite?”, „Să îndur *bath*-ul nelegiuit?” (*bath*, unitate de capacitate pentru lichide = cca 40 litri, în loc de *bēyth* „casă”). ♦ „și nedreptate cu obrăznicie”: TM are *litt.* „și puținătatea efei, ticăloasă?”. Efa era o unitate de capacitate pentru materii uscate echivalentă cu *bath*-ul. Traducătorul LXX va fi citit *ZDWN* „obraznicie” în loc de *RZWN* „puținătate” (cf. LEH s.u. ὕψις).

6,11 TM are „Oare voi îndreptăți (il voi considera curat) Eu pe cel cu cântar nedrept sau cu greutate înșelătoare în sac?”. Este vorba de folosirea unor unități de capacitate și de greutate măsluite.

6,12 „cu care și-au umplut de necucernicie bogăția”: TM are: „Bogații ei [ai cetății] sunt plini de violență”. ♦ „limba li s-a semețit în gură”: TM are: „limba în gura lor este înșelătoare”. Cf. și Vulg.: *lingua eorum fraudulenta in ore eorum*.

6,13 Primul emistih în TM: „De aceea și Eu te voi îmbolnăvi lovindu-te”. ♦ Bibl. 1688: „Și încă Eu am certat asupra ta”.

- te voi nimici pentru păcatele tale!
¹⁴ Tu vei mânca, dar nu te vei sătura,
și se va lăsa întunerice în tine,
și vei [încerca să] scapi înot, și nu vei mai scăpa;
și câți se va întâmpla să scape vor fi dați pradă săbiei.
¹⁵ Tu vei semăna, dar nu vei culege;
tu vei storce măslina, dar nu te vei unge cu untdelemn;
și vin, dar nu veți mai bea.
Și se vor nimici legiurile poporului Meu.
¹⁶ Ai păzit rânduilele lui Zambri
și toate faptele casei lui Achaab
și ai umblat după urzelile lor,
ca să te dau pe tine pieirii și pe locuitorii din ea, batjocurii;
și veți primi ocara popoarelor!”

6,14 „se va lăsa întunerice în tine”: gr. σκοτάσει ἐν σοι. TM folosește aici un *hapax legomenon*, *yeṣah*, pentru care au fost propuse mai multe emendări, însă nici una nu se bucură de unanimitate. Vulg. îl redă prin *humiliatio* „umilire”. ♦ A doua parte a versetului este, de asemenea, disputată. „Vei [încerca să] scapi înot”: gr. ἐκνεύσει, dacă este interpretat ca viitor mediu pers. II sg. de la ἐκνέω (*sic* NETS). Ar putea fi însă vorba de gr. ἐκνεύω „a se îndepărta pe furie”, la pers. III sg. (*sic* LEH), ceea ce ar fi mai dificil gramatical, dar mai logic ca sens. TM are verbul *sūgh*, al cărui sens aici este nesigur: după unii, „a îndepărta”, după alții, „a prinde, a apuca”, susținut și de Vulg., care folosește *adprehendes*, și de Aquila și Symmachos. De aici, următoarea traducere a TM, susținută și de interpretarea comentatorilor evrei medievali și a exegeților evrei contemporani: „Vei ajunge la muncile [nașterii], însă nu vei da drumul [nu vei naște] și ce vei scăpa [naște] voi da săbiei” (cf. Waltke, 1988, p. 741); altă interpretare: „vei pune deoparte și nu vei păstra și ce vei păstra îl voi da sabiei” (BJ, TOB). Bibl. 1688: „și te voi scoate întru tine și te vei apuca și nu vei scăpa; și oricâți vor scăpa, la sabie să vor da”; Radu-Gal.: „vei pune la o parte, dar nu vei putea să scapi nimic din mâna vrăjmașului și ceea ce vei scăpa, eu voi trece prin ascuțișul săbiei”.

6,15 „și vin, dar nu veți mai bea”: TM are *litt.* „și must, dar nu vei bea vin”. Și Vulg. are *mustum... uinum*. ♦ „Și se vor nimici legiurile poporului Meu” este un „plus” al LXX.

6,16 Acest verset, ce rezumă acuzațiile și condamnarea din versetele anterioare, este singurul din mesajele profetice propriu-zise care menționează nume de regi (cf. Waltke, 1988, p. 742). ♦ „Zambri”: gr. Ζαμβρι. Textul ebraic îl amintește aici pe regele din Nord, Omri (în gr. Ὀμβρι), tatăl lui Achab, nu pe Zimri. Acesta din urmă a fost un uzurpator cu o domnie extrem de scurtă, fiind urmat de Omri (3Rg. 16,15-22). Omri și Achab au rămas ca paradigme ale apostaziei și păcatului: aceleași păcate care au dus la prăbușirea Regatului de Nord vor duce și la nimicirea regatului lui Iuda și a Ierusalimului. ♦ „batjocurii”: *litt.* „fluieratului”, ♦ „popoarelor”: TM are „poporului Meu”.

- 7¹ Vai mie, că am ajuns ca unul
care adună paie la seceriş
şi rămăşiţe de ciorchini la cules,
când nu [mai] sunt struguri,
ca să mănânc trufandale!
Vai mie, suflete,
2 că a pierit cel cucernic din ţară,
şi cine să umble cu dreptate printre oameni nu se află!
Toţi se judecă, [setoşi] de sânge,
fiecare îşi asupreşte aproapele cu asuprire!
3 Spre ce este rău îşi pregătesc mâinile:
cârmuitorul cere, iar judecătorul a rostit cuvinte-mpăciuitoare;
este după ce-i pofteste sufletul!
Dar am să-i lipsesc
4 de bunurile lor

7,1 Capitolul începe cu o nouă pericopă, lucru indicat şi de schimbarea vorbitorului: de la Dumnezeu, în capitolul 6, la Michea. Oracolul se prezintă sub forma unui cântec de jale. Profetul deplânge decăderea extremă a poporului, dispariţia oricărei urme de moralitate şi cucernicie. Din nou este amintită judecata, însă pasajul se încheie într-o notă optimistă la v. 7. Unii comentatori includ v. 7 în a doua parte a capitolului, însă acest verset constituie mai degrabă o tranziţie între prima şi a doua pericopă. ♦ „Vai mie”: gr. οἶµοι echivalează ebr. 'al'lay li, interjecţie care apare rar în Biblie: singura ei apariţie în afară de acest loc se găseşte în Iov 10,15 (cf. Smith, 1984, p. 54). ♦ „ca unul care adună paie la seceriş”: TM are *litt.* *be'as'phēy-qayit* „ca strângerea [pl.!] roadelor de vară”. ♦ „trufandale”: gr. πρωτόγονα, aici „primele roade”. TM foloseşte *bikkūrāh*, cu sensul restrâns de „smochină timpurie, prima smochină”, sens redat şi de Vulg.: *praecoquas ficus*. ♦ „Vai mie, suflete”: gr. οἶµοι, ψυχῇ. Finalul versetului este diferit în TM: „fără nici un rod timpuriu/o smochină timpurie, pe care o doreşte sufletul meu”.

7,2 „şi cine să umble cu dreptate”: am încercat să redăm astfel nuanţele grecescului κατορθῶν. ♦ „Toţi se judecă, [setoşi] de sânge”: gr. πάντες εἰς αἵματα δικάζονται. TM are: „fiecare stă la pândă [ca să verse] sânge”; cf. şi Vulg.: *omnes in sanguine insidiantur*. ♦ „fiecare îşi asupreşte aproapele cu asuprire!”: TM are „fiecare îl vânează pe fratele său cu plasa”; cf. Vulg.: *fratrem suum uenatur ad mortem* „vânează pe fratele său spre moarte”. ♦ După Vasile cel Mare (*Homiliae* IV,3), aceste versete dovedesc faptul că oamenii înțelepţi deplâng această lume şi viaţa nefericită de pe pământ. Numai cei care îşi trăiesc viaţa în speranţa veacului viitor pot fi fericiţi pe pământ.

7,3 „cârmuitorul cere... Dar am să-i lipsesc”. TM are: „spre a face bine, cârmuitorul cere, judecătorul [pretinde] răsplată, cel mare îşi spune pofta sufletului său şi ei urzesc [?]”.

7,4 „cercetării”: ed. Ziegler are „cercetării tale”. ♦ „se vor auzi”, *litt.* „vor fi”. ♦ În TM versetul este: „Cel mai bun dintre ei este ca un mărăcine, cel mai drept, [mai rău] ca un gard de spini. Ziua [vestită de] străjerii Tai, cercetarea Ta, a venit; acum va fi tulburarea lor”.

- ca o molie ce roade şi umblă pe stâlp
în ziua cercetării.
Vai, vai, au sosit pedepsele tale,
acum se vor auzi plânsetele lor!
5 Să nu vă puneţi toată încrederea în prieteni
şi să nu nădăjduiţi în conducători;
de cea cu care-ţi împarţi aşternutul păzeşte-te
să îi încredinţezi ceva!
6 Căci fiul îşi necinsteşte tatăl,
fiica se va ridica-mpotriva mamei sale,
nora împotriva soacrei,
duşmani omului, toţi oamenii din casa lui.
7 Eu însă voi privi către Domnul,
Îl voi aştepta pe Dumnezeu, Mântuitorul meu:
mă va asculta Dumnezeuul meu!

8 Nu te bucura de mine, duşmanca mea,

7,5 „Să nu vă puneţi toată încrederea”: gr. μὴ καταπιστεύετε; preverbul subliniază ducerea acţiunii până la capăt. ♦ „conducători”: TM are *'allūph* „prieteni apropiaţi, intimi” (aşa interpretează aici toţi traducătorii moderni). Cuvântul ebraic are însă un omonim care înseamnă „conducător peste o mie de ostaşi, chiliarh”. Vulg. interpretează aici ca LXX: *nolite confidere in duce*. ♦ În TM, a doua parte a versetului este: „de cea care doarme la pieptul tău păzeşte-ţi uşile gurii”. La fel Vulg.: *ab ea quae dormit in sinu tuo custodi claustra oris tui*. 7,6 „Căci fiul îşi necinsteşte tatăl”. TM are *litt.*: „Fiul îşi ia în râs tatăl/îl socoteşte nebun pe tatăl său”. ♦ NT preia ideea acestui verset raportând-o la duşmăniile care îi vor ameninţa pe creştini chiar din partea celor mai apropiaţi: cf. Mt. 10,21.34-36; Lc. 12,51-53 ♦ Ioan Gură de Aur (*Hom. Mat.* XXXV,1), cu referire la Mt. 10,34 şi urm. („N-am venit să aduc pace pe pământ, ci sabie...”), arată că Hristos, prin aceste cuvinte, a căutat să îi pregătească pe cei care vor crede învăţătura Lui, pentru a se ridica mai presus de orice, dragostea de Dumnezeu întrecând orice altă dragoste. Tertulian afirmă şi el, în disputa cu Marcion, că acest verset a fost împlinit de Hristos atunci când a spus despre Sine că a venit să aducă sabie pe pământ (cf. *Adv. Marc.* IV,29).

7,7 În acest verset de tranziţie profetul foloseşte aici un artificiu retoric numit *ianus*, adică ceva ce priveşte în ambele direcţii, înapoi şi înainte, artificiu pe care l-a mai folosit în v. 3,8 (cf. Waltke, 1988, p. 751). ♦ „Eu însă”: gr. ἐγὼ δὲ se află în poziţie emfatică. Tonul se schimbă în acest verset. Dacă înainte profetul a fost plin de amărăciune, acum el îşi proclamă credinţa şi încrederea în Dumnezeuul său. ♦ „Îl voi aştepta”: gr. ὑπομένω implică şi aşteptare, şi răbdare, şi speranţă. Bibl. 1688: „îngădu-i-voiu încă lui Dumnezeu, Mântuitorul meu”.

7,8-20 În general, ultima parte a capitolului 7 este considerată un imn liturgic, care începe în nota de optimism a v. 7. Acest imn are o structură compozită, însă coerentă.

că am căzut! Mă voi ridica iarăși,
 căci, și de voi ședea în întuneric,
 Domnul îmi va lumina!
⁹ Mânia Domnului o voi îndura,
 căci am păcătuț împotriva Lui,
 până când va îndreptăți cauza mea;
 și îmi va săvârși judecata și mă va scoate la lumină,
 voi vedea dreptatea Lui!
¹⁰ Și va vedea dușmanca mea,
 și va fi copleșită de rușine
 aceea care zicea către mine: „Unde este Domnul, Dumnezeul tău?”.
 Ochii mei o vor privi:
 acum va ajunge de călcat în picioare
 ca noroiul de pe drumuri
¹¹ în ziua de frământat cărămidă!

Este alcătuit din patru strofe: vv. 8-10 exprimă credința și nădejdea poporului, vv. 11-13 constituie o făgăduință de mântuire din partea lui Dumnezeu (în TM, dar, pentru LXX, vezi nota la vv. 7,11-13), v. 14 este o implorare urmată, în vv. 15-17, de făgăduința unor fapte minunate ale lui Dumnezeu, rostită de profet în numele Lui; totul se încheie cu un imn adresat milostivirii lui Dumnezeu, vv. 18-20.

7,8 Ierusalimul este personificat printr-o femeie care, deși căzută la pământ, nu-și pierde nădejdea că Dumnezeu o va ridica iarăși. ♦ „Domnul îmi va lumina!” TM are: „YHWH este lumină pentru mine” (cf. Vulg.: *Dominus lux mea est*).

7,9 „până când va îndreptăți... dreptatea Lui”: ca și în LXX, și în TM pasajul este plin de termeni judiciari, pentru ale căror nuanțe există o diversitate de interpretări, sensul general fiind însă același: e.g. „until he pleads my cause and executes judgment for me. He will bring me forth to the light; I shall behold his deliverance” (RSV); „until he takes up my cause and rights my wrongs; he will bring me out into the light, and then I shall contemplate his saving justice” (NJB); „jusqu’à ce qu’il prenne ma cause en main et rétablisse mon droit. Il me fera sortir à la lumière, et je contemplerai son œuvre de justice” (TOB). ♦ După Vasile cel Mare (*Homiliae* XII,5), în vremuri grele, de suferință, boală sau necaz, omul lui Dumnezeu nu trebuie să se răzvrătească împotriva Lui, ci să accepte cu răbdare loviturile prin care El îl ceartă pentru păcatele lui.

7,10 Ambrozio (*De Poenitentia* II,8), amintind cuvintele din vv. 8-10, afirmă că nu avem voie să ne bucurăm de păcatul altuia, ci trebuie să jelim, fiindcă acela care găsește plăcere în căderea altuia se bucură de biruința diavolului.

7,11-13 LXX diferă mult de TM, transformând profeția, dintr-una a speranței într-una a amenințării și a pedepsei.

7,11 „în ziua de frământat cărămidă”: gr. ἡμέρας ἀλοιφῆς πλίνθου, text dificil: ἡμέρας este un genitiv temporal; ἀλοιφή înseamnă de fapt „unsoare/alifie, ungere, vopsire”, dar

Ștergerea ta [de pe fața pământului e] ziua aceea
 și va zdrobi legiurile tale ¹² ziua aceea.
 Și cetățile tale vor ajunge una cu pământul,
 ori împărțite între asirieni,
 cetățile tale cele întărite împărțite de la Tyr și până la râul Siriei –
 zi de apă și de larmă!
¹³ Și va ajunge țara la nimicire,
 cu locuitorii ei, din roadele făptuirilor lor!
¹⁴ Păstorește-ți poporul cu toiagul tău,
 oile moștenirii tale,
 care se sălășluiesc deoparte,
 în pădure în mijlocul Carmelului:
 vor paște în ținutul Basanului și în al Galaadului
 precum în zilele de demult.

și „ștergere” (cf. Ex. 17,14). Poate că acest al doilea sens este intenționat în text, referindu-se la distrugerea zidurilor. Bibl. 1688: „ziua ungerii zidului”. ♦ TM începe, la acest verset, o frază nouă; vv. 11-12 sunt: „¹¹ Zi a ridicării zidurilor tale, zi când hotarele tale se vor lărgi; ¹² în acea zi vor veni la tine din Asiria și cetățile Egiptului, din Egipt până la Fluviu, de la mare la mare și de la munte la munte”.

7,12 „ziua aceea”: în ed. Ziegler, cuvintele încheie v. 11.

7,14-17 Aceste versete reprezintă o rugăciune îndreptată spre Dumnezeu pentru a-Și conduce poporul așa cum un păstor își păstorește turma. Rugăciunea este întreruptă de Dumnezeu, care promite poporului Său minunile pe care le experimentaseră înaintașii lor (v. 15). Ultimele două versete reprezintă o meditație a profetului asupra soartei neamurilor înfrânte și umilite de Dumnezeu.

7,14 Ebr. *kar^emel* este interpretat de unii traducători ca toponim, iar alții consideră că este vorba de substantivul comun care înseamnă „livadă, grădină”, mai ales datorită paralelismului cu *ya’ar* „pădure/hățș”: „care locuiesc aparte/izolați în hățș, în mijlocul unei grădini”. Imaginea s-ar putea referi la faptul că Israel trebuie să se mulțumească cu un pământ mai puțin fertil, unde nu cresc decât tufe, în contrast cu ținuturile fertile dimprejur, locuite de străini. ♦ Imaginea lui Dumnezeu ca păstor este una dintre cele mai cunoscute din Scriptură, apărând pentru prima dată în literatura biblică în Gen. 49,24 TM. Probabil cel mai cunoscut text în care se folosește această imagine a lui Dumnezeu rămâne Ps. 23/22. Despre această imagine în iconografia antică și la Părinți, cf. M. Dulaey, „Des forêts de symboles”. *L’Initiation chrétienne et la Bible*, Hachette, Paris, 2001, cap. „Le berger divin”, pp. 61-85. ♦ Basan și Galaad sunt primele teritorii pe care poporul Israel, aflat sub conducerea lui Moise, le-a cucerit. Ambele erau teritorii fertile și propice păstoritului. Astfel, profetul se roagă pentru restaurarea gloriei și prosperității poporului de altădată.

- ¹⁵ Și, întocmai ca în zilele ieșirii voastre din Egipt,
veți vedea lucruri minunate.
- ¹⁶ Vor vedea neamurile și se vor rușina
cu toată puterea lor:
își vor pune mâinile la gură,
urechile lor vor surzi.
- ¹⁷ Vor linge țărână ca șerpii
ce se târâie pe pământ,
se vor frământa în gaura lor;
de Domnul Dumnezeu nostru vor fi uluiți,
se vor înfricoșa de Tine.
- ¹⁸ Care Dumnezeu este ca Tine,
dând la o parte strâmbătățile
și trecând peste necucerniciile celor rămași din moștenirea Sa?
Și nu Și-a oprit spre mărturie mânia Sa,
căci este voitor de îndurare.
- ¹⁹ El însuși Se va întoarce și ne va milui,

7,15 „voastre”, *litt.* „tale”. ♦ „veți vedea”; TM are: „îi voi arăta”. Vulg. susține această formă, *ostendam*, așa cum fac toate celelalte versiuni antice. Unele traduceri moderne urmează emendarea textului de către Wellhausen: „arată-ne”. ♦ Radu-Gal.: „arată-ne lucruri minunate”.

7,17 „se vor frământa în gaura lor”; TM are: „vor veni tremurând din întăriturile lor”, sens susținut și de Vulg.: *proturbabuntur de aedibus suis*. ♦ „A linge țărâna” este o imagine a extremei umiliri. Imaginea ar putea trimite la tema zdrobirii șarpelui, personificare a celui rău (Gen. 3,15). În multe reprezentări din Orientul Mijlociu antic, regii înfrânți apar prăbușiți la picioarele învingătorilor. ♦ O interpretare originală a acestor cuvinte îi aparține lui Ambrozio (*De Poenitentia* I,13): încercând să explice semnificația expresiei folosite de Apostolul Pavel, „l-am dat pe mâna satanei”, Părintele latin afirmă că Satan poate să se atingă de trup, adică „să lingă țărâna” trupului, dar nu poate vătăma sufletul. Nenorocirile trupești pot aduce binefaceri sufletești.

7,18-20 Ultimele versete din acest imn reprezintă un punct culminant al profeției: o doxologie care proclamă unicitatea lui Dumnezeu în univers. Cartea se încheie într-o notă de optimism și încredere.

7,18 „spre mărturie”: TM are „pe vecie”; traducătorul LXX va fi citit *la'edh* în loc de *la'adh*. ♦ Atanasie (*Contra Arianos* II,67) folosește v. 18 ca dovadă a divinității Logosului: dacă Acesta ar fi fost doar o creatură, nu ar fi putut săvârși iertarea păcatelor, care îi aparține doar lui Dumnezeu. ♦ Vasile cel Mare (*Hom. Ps. V,8*) consideră vv. 18-19 o dovadă a faptului că păcatele nu îl ating, nu se pot apropia de cel care a primit botezul iertării păcatelor prin apă și Duh.

va cufunda strâmbătățile noastre
și vor fi azvârlite în adâncurile mării
toate păcatele noastre.

²⁰ Îi vei da adevăr lui Iacob,
milă lui Avraam,
după cum le-ai jurat părinților noștri
în zilele de odinioară.

7,20 „adevăr” și „milă”, ebr. *'emet* și *hesed*, formează o pereche întâlnită și în alte locuri în VT. Termenii funcționează aici metonimic pentru făgăduințele lui Dumnezeu: *'emet* se referă la fidelitatea lui Dumnezeu față de cuvintele Sale, iar *hesed*, la dragostea neclintită care menține promisiunile Legământului. ♦ „în zilele”: TM are „din zilele”.

IOEL

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR

Introducere și note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR și CRISTIAN GAȘPAR

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele șase cărți, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* și *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* și Marguerite Harl pentru *Avacum* și *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observațiilor de natură filologică și lexicală, Pierre Sandevour de cea a comparațiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor și notelor au fost responsabile Cécile Dogniez și Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuțiile tuturor membrilor echipei și s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri de Cristian Gașpar.

Introducere la Ioel

Cartea profetică a lui Ioel se deschide cu imaginea unui dezastru agricol ce afectează deopotrivă natura și oamenii. De la bun început, pe parcursul mai multor versete, într-o descriere amănunțită și tot mai tensionată, remarcabilă prin realismul și forța ei literară, ni se înfățișează năvălirea lăcustelor, urmată de secetă. Dar în același timp este evocată și o temă biblică frecventă, aceea a „Zilei Domnului”, dezvoltată aici în toată amploarea sa, într-o manieră cu totul originală. Fie că e vorba de o invazie reală de lăcuste, în care profetul a văzut o pedeapsă trimisă de Dumnezeu asupra poporului Său, urmată de căința tuturor locuitorilor țării, în nădejdea că nenorocirea abătută asupra lor va fi curmată, fie că avem de-a face cu prevestirea năvălirii asupra lui Iuda a unor războinici străini, peste care va veni curând răzbunarea lui Dumnezeu, ori chiar cu prezentarea simbolică a judecății (eshatologice sau apocaliptice) la care vor fi chemate neamurile toate și care se va sfârși cu mântuirea poporului lui Dumnezeu, profetul asociază strâns această catastrofă naturală cu vestirea „Zilei Domnului”. Cele două teme nu sunt străine una de alta, motivul pedepsei divine fiind parte integrantă a scenariului „Zilei Domnului”. Năvălirea lăcustelor premerge această Zi, vestind clipa când Domnul Își va pedepsi poporul, dar prevestește și aspectul eshatologic al acelei Zile, acela de zi a judecății.

Martor ocular al unei catastrofe întâmplătoare cu adevărat ori vestitor al unei nenorociri viitoare (nu putem ști cu siguranță), Ioel își întemeiază profeția pe acest eveniment însemnat, în care vede în același timp o manifestare concretă a pedepsei divine și o prefigurare a spaimelor și cutremurului pricinuite de catastrofele naturale ce se vor abate peste întreaga omenire în „Ziua Domnului”.

Traducătorul în greacă al Cărții lui Ioel, rămânând cât se poate de aproape de originalul ebraic, s-a priceput de minune să redea această însemnătate teologică a imaginii catastrofei naturale de la începutul cărții. Textul grec păstrează întocmai tensiunea discursului profetic, trăsăturile poetice ale descrierii, imprecizia temporală și uneori chiar neclaritățile originalului;

în același timp însă, libertățile pe care și le-a luat traducătorul în mai multe rânduri atât în privința echivalențelor stilistice și lexicale, cât și în cea a nuanțelor teologice fac din versiunea LXX a Cărții lui Ioel un text profetic bine individualizat.

I. Datarea și structura Cărții lui Ioel în Biblia ebraică

Nesiguranța specialiștilor în privința datării profetului Ioel este totală: despre acest personaj nu se știe absolut nimic. Drept urmare, în privința datei când a fost alcătuită profeția lui, părerile sunt cât se poate de împărțite, oscilând între extreme ce se întind din secolul al IX-lea până în secolul al II-lea î.H. Întemeindu-se pe cele câteva aluzii la evenimente istorice sau pe unele caracteristici lexicale și stilistice, majoritatea comentatorilor preferă să plaseze compunerea Cărții lui Ioel în epoca preexilică. Astfel, W. Rudolph și A.S. Kapelrud socotesc că Ioel a trăit în vremea regelui Sedekias, în jurul anului 597 î.H., în timp ce C.-A. Keller preferă perioada 630-600 î.H., văzând în Ioel un profet al Templului, care a aflat inspirație pentru profeția sa în Sărbătoarea Anului Nou. Alți specialiști însă, precum J.A. Bewer în *ICC*, comentatorii BJ și E. Dhorme înclină către o datare târzie, în perioada postexilică, în epoca dominației perse, către anul 400 î.H. În orice caz, în vremea lui Iisus ben Sirah, în secolul al II-lea î.H., corpusul Celor Doisprezece Profeți era complet.

Mai multe argumente ar susține datarea preexilică: asemănările lexicale și tematice între Cartea lui Ioel și textele profețiilor anteriori sau contemporani exilului, precum „Ziua Domnului” evocată și de Isaia, Sofonia și Ieremiei, imaginea invaziei lăcustelor, folosită și de Naum. În schimb, lipsa din text a figurii regelui, catastrofele pomenite în capitolul 4, condamnarea Egiptului și a Edomului în v. 4,19, care ar putea trimite la invazia edomitilor din 575 î.H., contextul religios și cultic foarte apropiat de cel din epoca celui de-al doilea Templu (inaugurat în 515), precum și ceea ce par a fi trimiteri la textele profețiilor postexilice, de pildă la Abdias (Ioel 3,5), constituie tot atâtea indicii în sprijinul unei datări postexilice a textului¹.

În TM, profeția lui Ioel este împărțită în patru capitole, dintre care al treilea nu cuprinde decât cinci versete; totuși, unele ediții ale TM au spații

1. Pentru toate aceste ipoteze, vezi dosarul alcătuit de S. Romerowski, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1989, pp. 20-35.

goale și înaintea vv. 1,13; 4,9 și 4,18. În general, cartea este împărțită în două părți principale. Fiecare dintre acestea conține câte o aluzie la „Ziua Domnului”, trimițând însă la două subiecte diferite: amenințarea primejdiei simbolizate de năvălirea lăcustelor în primul caz și judecarea neamurilor în cel de-al doilea. Hotarul dintre cele două părți nu este ușor de trasat: a doua poate începe fie cu v. 2,18, care trimite la îndurarea lui Dumnezeu, fie la v. 3,1 [2,28 în LXX, ed. Ziegler], cu cuvintele „după acestea”, care separă destul de limpede capitolul 3 de pericopa precedentă, deosebind între ziua dintâi, ziua urgiei divine, și cea de-a doua, ziua judecății.

Unitatea Cărții lui Ioel a fost adesea pusă în discuție, mai cu seamă din cauza deosebirii dintre cele două evenimente principale pe care le pomeneste, năvălirea lăcustelor și judecarea neamurilor. Pornind de la această deosebire fundamentală, aluziile la „Ziua Domnului” cuprinse în prima parte a textului și partea a doua în întregul ei au fost socotite adaosuri ulterioare. Indiferent dacă au existat sau nu interpolări ulterioare pornind de la un nucleu original, dacă avem în vedere forma finală a cărții, e lesne de observat că aceasta se întemeiază pe o structură complexă cu trăsături literare bine individualizate. În fiecare din cele două secțiuni găsim aceleași motive: „Ziua Domnului” și adunarea, mai întâi a lui Iuda, apoi a tuturor neamurilor, dezvoltate însă în maniere diferite. În discursul divin, care alternează de-a lungul textului cu vocea profetului, apar aceleași chemări, aceleași descrieri ale nimicirii și prăpădului, aceleași vestiri ale judecății și mântuirii. Tocmai aceste corespondențe între cele două părți ale cărții sub formă de recurențe, paralelisme și incluziuni conferă cărții unitate literară și de sens.

Partea întâi a primit interpretări diverse: fie descrierea năvălirii lăcustelor corespunde unei catastrofe istorice prin care a trecut poporul evreu, ale cărui reacții și ritualuri sunt descrise de profet conform regulilor genului literar al „plângerii” (doliu, căință, rugăciune), fie avem de-a face cu o descriere simbolică a invaziei unei armate străine ori a unei crize politice sau, în fine, a oștirii eshatologice a Domnului. În acest caz, năvălirea lăcustelor n-ar face decât să prevestească și să pregătească sosirea într-un viitor apropiat a zilei când Domnul Își va dezlănțui mânia împotriva Sionului. Cât despre partea a doua, cei mai mulți exegeți văd în ea o descriere în termeni eshatologici, apocaliptici chiar, a sosirii „Zilei Domnului”, la sfârșitul timpurilor, când Acesta Își va nimici potrivnicii și-l va reaseza pe Iuda în moștenirea sa.

II. Textul grec al Cărții lui Ioel

În TM, Cartea profetului Ioel este a doua din corpusul Celor Doisprezece, fiind așezată între Osea și Amos. În LXX, în schimb, ea se găsește după Osea, Amos și Michea, trei profeți din veacul al VIII-lea ale căror texte pot fi date cu relativă siguranță, și înaintea lui Abdias și Iona, împreună cu care alcătuiește un trio al cărui context istoric face încă obiectul unor dispute îndârjite între specialiști².

1. Structura textului grec

Ediția Rahlfs, pe care o urmărim în traducere, ca și TM, înfățișează textul împărțit în patru capitole. În ed. Ziegler, urmată de editorii BA, textul Cărții lui Ioel este împărțit în trei: capitolul 2 numără cu totul 32 de versete, în vreme ce în ed. Rahlfs el se încheie cu v. 27, iar vv. 2,28-32 formează capitolul 3, la fel ca în textul ebraic. În ciuda acestei asemănări formale, în LXX capitolul 2 se împarte altfel în unități de sens decât în TM: odată cu v. 18, unde se exprimă îndurarea Domnului, în greacă începe un nou paragraf. În plus, în textul grec, cele cinci versete [LXX Ziegler 2,27-32 = Rahlfs 3,1-5] care vorbesc despre „revărsarea Duhului” lui Dumnezeu peste popor slujesc drept concluzie primei părți a Cărții lui Ioel, înscrindu-se astfel într-o perspectivă istorico-profetică, nu într-una eshatologică, așa cum se întâmplă în ebraică, unde versetele cu pricina sunt legate mai degrabă de a doua parte a cărții. În v. 4,9 [3,9 Ziegler], textul grec deschide un nou paragraf pentru a vorbi despre năvălirea armatelor străine, dar nu face același lucru în v. 4,18 [3,18 Ziegler], unde în TM începe un pasaj nou, ce pune în antiteză prosperitatea de care se va bucura Iuda și prăbușirea dușmanilor.

2. Tematica profetică în versiunea greacă a Cărții lui Ioel: „Ziua Domnului”

Această temă nu este nicidecum nouă în Biblie (vezi Deut. 32,35), dar apare foarte des mai cu seamă în cărțile profetice: vezi, de pildă, Am. 5,18-20; 8,9-14; Ioel 1,15; 2,11; 3,3-4; 4,14-15; Abd. 15; Sof. 1,7-8.14-16; 2,2-3;

Zah. 14,1-21 și Mal. 3,2.19-24, precum și Is. 2,12-17; 13,6-10; 34,2.5.8; 61,2; Ier. 26 [46 TM],10; Iez. 7; 30,3; Plâng. 2,22. Din studierea pasajelor biblice reiese că tema „Zilei Domnului” a cunoscut o anumită evoluție. La început, ea avea o accepțiune politică: în perioadele de criză, de nedreptăți sociale și de nesiguranță atât în plan intern, cât și în afară, poporul evreu, deziluzionat de prezent, își întorcea speranțele exclusiv către un viitor mai prielnic. Amintindu-și de vremurile din vechime, când Domnul obișnuia să Se implice alături de el împotriva dușmanilor, de fiecare dată când se lovea de noi primejdii poporul aștepta ca Domnul să-i ia din nou apărarea și să-i nimicească dușmanii. Acestei concepții populare a „Zilei Domnului” văzută drept prilej de implicare a lui Dumnezeu într-un război sfânt împotriva dușmanilor lui Israel, profeții i-au opus o nouă viziune, transformând „Ziua Domnului” într-o zi a pedepsirii lui Israel, chemat să dea socoteală Domnului pentru păcatele săvârșite.

În varianta greacă a Cărții lui Ioel, traducătorul a prezentat „Ziua Domnului” într-o progresie temporală ușor diferită de cea din textul ebraic. Astfel, venirea ei este anunțată mai întâi ca o amenințare pentru viitor, însă o amenințare neîndoielnică: ea „va să vină”, „va sosi” ἔξει (v. 1,15; TM are aici o formă verbală de aspect imperfectiv, „e pe cale să vină”, „vine”, exprimând durata venirii zilei). Apoi, la un moment dat, traducătorul se referă la sosirea „Zilei Domnului” ca la un fapt împlinit: „[iată], a venit” πάρεστιν (v. 2,1; aspectul perfectiv al verbului din TM, „a sosit”, „este venită” indică faptul că „Ziua Domnului” a trecut, dar acțiunea ei se simte în prezent). Realitate viitoare sau prezentă, această zi este întotdeauna „aproape” ἐγγύς (vv. 1,15; 2,1; 4,14; vezi și Abd. 15; Sof. 1,7.14), iar sosirea ei este însoțită de manifestări înspăimântătoare: e o zi „măreață și strălucită” μεγάλη καὶ ἐπιφανής (vv. 2,11; 3,4; vezi și Mal. 3,22; Sof. 1,14), o zi a „nenorocirii” ταραχορία (v. 1,15), însoțită de frământări cosmice caracteristice teofaniilor: „zi de întunecime și de negură, zi noroasă și cețoasă” (v. 2,2; aceiași termeni în Sof. 1,15) și de tulburări ale astrelor (vv. 3,4 și 4,15).

În Cartea lui Ioel nu este totuși vorba de o zi a mâniei, precum în Sof. 1,15.18; 2,2-3, nici de o zi de suferință și de groază ca în Sof. 1,15; Na. 1,7 și Av. 3,16. Dimpotrivă, pentru a asigura coeziunea internă a cărții, această temă este prezentată aici într-un chip original, atât dintr-o perspectivă pozitivă, cât și dintr-una negativă: sosirea ei provoacă pedepsirea lui Iuda (vv. 1,15; 2,1.15), precum în Am. 5,8 și Is. 2,12-17, și judecarea neamurilor (vv. 2,2; 4,14), ca în Iez. 30,3 și Is. 13,6, dar, în același timp,

2. În privința locului cărții lui Ioel în corpusul profetic al Celor Doisprezece, vezi și ipoteza lui P.-M. Bogaert, „L'organisation des grands recueils prophétiques”, în J. Vermeylen (ed.), *Le Livre d'Isaïe*, Leuven University Press, Leuven, 1989, pp. 148-149.

aduce cu sine și o judecată în favoarea poporului lui Dumnezeu (ὕπερ τοῦ λαοῦ μου, v. 4,2), precum și făgăduința restaurării și mântuirii acestuia (vv. 3,5; 4,16).

Se înscrie oare „ziua Domnului” din varianta grecească într-un timp istoric ori într-unul eshatologic? Expresiile de tipul „în zilele acelea” (vv. 3,2; 4,1), „în vremea aceea” (v. 4,1; vezi și Sof. 3,16.20) ori „în ziua aceea” (v. 4,18; vezi și Sof. 1,9.10.12; 3,11) sunt îndeajuns de vagi în greacă pentru a permite ambele interpretări. Ca și în TM, ele nu se referă neapărat la sfârșitul lumii, ci, poate, doar la o etapă temporală diferită, astfel că descrierea „Zilei Domnului” poate privi atât clipa de față, cât și lumea aceasta.

3. Judecata lui Dumnezeu în Cartea lui Ioel

Întreg capitolul 4 (3 în ed. Ziegler) privește împlinirea judecății lui Dumnezeu în „Ziua Domnului” împotriva neamurilor și în favoarea lui Israel. În greacă, traducătorul a exprimat acest context judiciar cu ajutorul a doi termeni, verbul διακρίνειν „a da o sentință, a hotărî” (v. 4,2.12) și substantivul δίκη „dreptate”, folosit aici, se pare, cu un înțeles special și oarecum abstract, „judecată”, ce trimite atât la sentința finală („a face dreptate”), cât și la procesul în sine, deși în textul ebraic apare un termen destul de concret, *hārūt* „tocător” (v. 4,14). Domnul face dreptate într-o vale ce poartă numele lui Iosaphat (v. 4,2).

Procesul judiciar cuprinde toate fazele obișnuite. El începe cu prezentarea învinuirilor ce motivează exercitarea dreptății divine împotriva neamurilor; în Cartea lui Ioel acestea sunt de două feluri: strâmbătățile (ἀδικίαι, v. 4,19) săvârșite împotriva lui Israel, adică împrăștierea, prostituarea și vinderea fiilor acestuia (v. 4,2-3) și vărsarea de sânge nevinovat (v. 4,19), dar și împotriva lui Dumnezeu, adică împărțirea țării Sale (v. 4,2), tragerea la sorți a poporului Său (v. 4,3) și jefuirea comorilor Sale (vv. 4,2-6). Urmează apoi verdictul, care va fi pe măsura nelegiuirilor; pentru a sugera acest fapt, traducătorul folosește de două ori o expresie destul de greu de redat în românește, ἀνταποδώσω τὸ ἀνταπόδομα „voi plăti răsplata [datorată]” (vv. 4,4.7; vezi și Abd. 15), și repetă în două rânduri o altă expresie, ἀνθ' ὧ „[ca plată] pentru”, „în schimbul” (vv. 4,5.19). Pedepsele orânduite de dreptul Judecător, anume vinderea fiilor neamurilor către fiii lui Iuda, captivitatea (v. 4,8) și nimicirea lor (ἀφανισμός, v. 4,19), vor împlini

dreapta răzbunare a lui Dumnezeu (ἐκδικήσω „am să-Mi răzbun”, în v. 4,21; vezi și Na. 1,2).

Însă dreptății pe care Dumnezeu o înfăptuiește asupra neamurilor în „Ziua Domnului” îi corespunde o judecată binevoitoare în privința lui Israel cel nedreptățit (v. 4,2). Dumnezeu îi va întoarce din robie pe captivi (v. 4,1) și, în îndurarea Sa (v. 4,16), îi va întări pe fiii lui Israel (v. 4,16) și le va dăruia bunăstare (v. 4,18). Asociată adesea acestei judecăți, mântuirea lui Israel este afirmată explicit în Cartea lui Ioel (v. 3,5) pentru cei care vor chema numele Domnului, așa cum glăsuiește o formulă din Deuteronom (12,5.11.21). Dar, spre deosebire de textul ebraic, unde „supraviețuitorii” (*š' rīdhīm*, v. 3,5) ce vor fi mântuiți sunt identificați cu „rămășița” lui Israel, în versiunea greacă această legătură dispare, ei fiind numiți altfel: „cei care aduc vestea cea bună” (εὐαγγελιζόμενοι).

III. Textul grec al Cărții lui Ioel în comparație cu TM

1. Diferențe de text

Traducerea greacă a Cărții lui Ioel este destul de fidelă textului ebraic original. Adaosurile sunt puține: cuvinte în plus în v. 1,5 („cu vinul lor” și „veselia și bucuria”), o traducere dublă în v. 1,8 („către Mine”), un alt adaos în v. 1,14 („cu putere”). Alte plusuri mai însemnate se datorează dorinței de a armoniza textul grec cu cel al unor pasaje biblice similare; astfel avem „numeros” în v. 2,5; „măreață” în v. 2,11; „Dumnezeul vostru” în v. 2,12 și „toate” în v. 4,12.

Diferențele calitative sunt, de asemenea, puțin numeroase; ele se datorează fie unui decupaj diferit al textului ebraic (vezi în vv. 1,10 și 2,20), fie unor interpretări diferite ale structurii sintactice a originalului (v. 1,12) sau unei vocalizări diferite a acestuia (v. 1,11), confundării unor rădăcini verbale (ca, de pildă, în vv. 1,7; 1,18 și 2,8) ori adaptării contextuale a unor cuvinte rare sau *hapax*-uri (vv. 1,20; 2,7), unui substrat ebraic dificil (vv. 1,17; 2,6) sau neînțeles (vv. 1,18; 1,20). Trebuie remarcat însă că niciodată soluțiile traducătorului nu sunt absurde și se integrează perfect în noul context pe care și-l creează.

2. Diferențele de interpretare teologică

În general, în Cartea lui Ioel sunt păstrate aproape peste tot trăsăturile antropomorfe cu care apare *YHWH* în Biblia ebraică (vv. 1,7; 2,13; 4,12; 4,16); cu toate acestea, se întâmplă ca uneori traducătorul în greacă să le atenueze oarecum, ca în vv. 1,15 și 4,11, unde „domolește” voința de nimicire și intervențiile războinice ale lui Dumnezeu, sau în v. 2,11, unde micșorează rolul poporului ca agent al puterii divine. În v. 3,2, textul grec, fie ca urmare a unei intervenții intenționate a traducătorului, fie din întâmplare, limitează revărsarea Duhului lui Dumnezeu asupra oamenilor, adăugând prepoziția *ἀπό* „din” înaintea cuvântului *πνεῦμα* „duhul” (pentru însemnătatea acestui adaos, vezi *infra*, p. 225). În unele pasaje, traducătorul a introdus în versiunea greacă noțiuni absente din TM, ca de pildă aceea a „celor ce vor aduce vestea cea bună”, *εὐαγγελιζόμενοι* (în v. 3,5; vezi și *supra*). Alteori, el a ales să explicitizeze unele imagini din textul ebraic, așa cum a făcut în v. 4,16, unde a tradus cu două verbe („va cruța”, „va da putere”) substantivele concrete din TM („adăpost”, „întăritură”), modificând astfel și perspectiva asupra relației dintre Dumnezeu și poporul Său.

IV. Receptarea Cărții lui Ioel în tradițiile exegetice antice

1. Interpretările iudaice

Fragmente din Cartea lui Ioel sunt asociate în cinci rânduri pericopelor din Torah citite în ritualul sinagogal. Astfel, Ioel 3,3–4,16 sau 18 se citește în legătură cu Ex. 7,8 *sq.* (minunea toiagului lui Aaron); Ioel 1,1–14 sau 2,14 asociate cu Os. 14,7 se citesc în legătură cu rânduilele privitoare la cult cuprinse în Ex. 27,20; Ioel 3,13–21 se citește în legătură cu Lev. 23,9, ca un mesaj de mângâiere pentru Israel; Ioel 2,16 sau 3,1 se citesc în legătură cu Num. 11,16 cu privire la „revărsarea Duhului”, iar Ioel 4,18, în legătură cu Num. 25,1.

Între fragmentele citite la sărbători pomenite în Mișna (*Megilla* 3:5–6), adică înainte de anul 70 î.H., dar nu în secolele III–II î.H., Ioel 2,1 *sq.* era citit alături de Lev. 23,23 la sărbătoarea Anului Nou (*Ro 's-haš-šana*), numită și sărbătoarea „Zilei judecății”.

În ce privește Targumul Cărții lui Ioel, interpretarea dată de acesta textului ebraic este identică în câteva locuri cu cea a traducătorului LXX: vezi,

de pildă, notele la vv. 2,17 și 4,11 în ediția de față. Targumul își adaptează interpretarea în funcție de context (v. 1,20), chiar și atunci când descifrarea originalului este din cale afară de dificilă (ca în v. 1,17). Expresiile metaforice ale originalului, care au părut adesea prea îndrăznețe, sunt de multe ori eliminate (vv. 1,10.12; 4,13). În comparație cu traducerea LXX, care este în general fidelă originalului ebraic, varianta targumică este caracterizată de o tendință permanentă de a elimina orice urmă de limbaj antropomorfic aplicat dumnezeirii (vv. 1,7; 2,13.14.19; 4,11.12.16). În plus, rugăciunea, a cărei importanță cultică este la fel de mare ca aceea a jertfelor și a libațiilor, este menționată adesea, iar o imagine problematică din punct de vedere teologic precum aceea a „răzgândirii” lui Dumnezeu (v. 2,14) este intenționat preschimbată în „pocăirea” păcătosului.

2. Interpretările creștine antice: Cartea lui Ioel în Noul Testament

Câteva versete din Cartea lui Ioel apar, cu o funcție importantă, în propovăduirea apostolică. Astfel, Apostolul Petru, în Fp. 2,17–21, citează cele cinci versete ale capitolului 3 din Ioel (vv. 2,28–32 în ed. Ziegler) privitoare la „revărsarea Duhului”. Textul este redat în totalitate (cu excepția celei de-a doua părți a v. 3,5) și într-o versiune aproape identică cu aceea a LXX, cu câteva deosebiri impuse, în parte, de necesitatea de a adapta fragmentul citat unui context nou; astfel, în Fapte citim „în zilele din urmă” în locul unui banal „după acestea” în original; „bătrânii” sunt pomeniți după „tineri”, nu înaintea lor, ca în LXX; „vor profeti” se repetă la sfârșitul v. 2,18; „sus” și „jos” precizează în v. 2,19 expresia „în cer și pe pământ” din LXX și „semne” se adaugă „minunilor” făgăduite de Ioel. Apostolul a citat pe larg aceste versete spre a-i combate pe cei ce se îndoiau de minunea petrecută în ziua Cincizecimii: apostolii care au grăit în limbi nu erau nicidecum beți, ci prin ei s-a împlinit profeția veterotestamentară: „voi revărsa din Duhul meu [...] și vor profeti”. Profeția lui Ioel este menită să autentifice povestirea minunii din Fp. 2,4: „și s-au umplut toți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi”.

Apostolul Pavel, în epistola către Romani (10,13), citează principiul enunțat în Ioel 3,5: „Oricine va chema numele Domnului se va mântui” pentru a sublinia caracterul universal al speranței ce însoțește credința în Hristos: Domnul este unul pentru toți, nemaexistând nici o diferență între iudei și greci.

2. Diferențele de interpretare teologică

În general, în Cartea lui Ioel sunt păstrate aproape peste tot trăsăturile antropomorfe cu care apare *YHWH* în Biblia ebraică (vv. 1,7; 2,13; 4,12; 4,16); cu toate acestea, se întâmplă ca uneori traducătorul în greacă să le atenueze oarecum, ca în vv. 1,15 și 4,11, unde „domolește” voința de nimicire și intervențiile războinice ale lui Dumnezeu, sau în v. 2,11, unde micșorează rolul poporului ca agent al puterii divine. În v. 3,2, textul grec, fie ca urmare a unei intervenții intenționate a traducătorului, fie din întâmplare, limitează revărsarea Duhului lui Dumnezeu asupra oamenilor, adăugând prepoziția *ἀπό* „din” înaintea cuvântului *πνεῦμα* „duhul” (pentru însemnătatea acestui adaos, vezi *infra*, p. 225). În unele pasaje, traducătorul a introdus în versiunea greacă noțiuni absente din TM, ca de pildă aceea a „celor ce vor aduce vestea cea bună”, *εὐαγγελιζόμενοι* (în v. 3,5; vezi și *supra*). Alteori, el a ales să explicitizeze unele imagini din textul ebraic, așa cum a făcut în v. 4,16, unde a tradus cu două verbe („va cruța”, „va da putere”) substantivele concrete din TM („adăpost”, „întăritură”), modificând astfel și perspectiva asupra relației dintre Dumnezeu și poporul Său.

IV. Receptarea Cărții lui Ioel în tradițiile exegetice antice

1. Interpretările iudaice

Fragmente din Cartea lui Ioel sunt asociate în cinci rânduri pericopelor din Torah citite în ritualul sinagogal. Astfel, Ioel 3,3–4,16 sau 18 se citește în legătură cu Ex. 7,8 *sq.* (minunea toiașului lui Aaron); Ioel 1,1–14 sau 2,14 asociate cu Os. 14,7 se citesc în legătură cu rânduilele privitoare la cult cuprinse în Ex. 27,20; Ioel 3,13–21 se citește în legătură cu Lev. 23,9, ca un mesaj de mângâiere pentru Israel; Ioel 2,16 sau 3,1 se citesc în legătură cu Num. 11,16 cu privire la „revărsarea Duhului”, iar Ioel 4,18, în legătură cu Num. 25,1.

Între fragmentele citite la sărbători pomenite în Mișna (*Megilla* 3:5–6), adică înainte de anul 70 î.H., dar nu în secolele III–II î.H., Ioel 2,1 *sq.* era citit alături de Lev. 23,23 la sărbătoarea Anului Nou (*Ro'š-ḥaș-șana*), numită și sărbătoarea „Zilei judecății”.

În ce privește Targumul Cărții lui Ioel, interpretarea dată de acesta textului ebraic este identică în câteva locuri cu cea a traducătorului LXX: vezi,

de pildă, notele la vv. 2,17 și 4,11 în ediția de față. Targumul își adaptează interpretarea în funcție de context (v. 1,20), chiar și atunci când descifrarea originalului este din cale afară de dificilă (ca în v. 1,17). Expresiile metaforice ale originalului, care au părut adesea prea îndrăznețe, sunt de multe ori eliminate (vv. 1,10.12; 4,13). În comparație cu traducerea LXX, care este în general fidelă originalului ebraic, varianta targumică este caracterizată de o tendință permanentă de a elimina orice urmă de limbaj antropomorfic aplicat dumnezeirii (vv. 1,7; 2,13.14.19; 4,11.12.16). În plus, rugăciunea, a cărei importanță cultică este la fel de mare ca aceea a jertfelor și a libațiilor, este menționată adesea, iar o imagine problematică din punct de vedere teologic precum aceea a „răzgândirii” lui Dumnezeu (v. 2,14) este intenționat preschimbată în „pocăirea” păcătosului.

2. Interpretările creștine antice: Cartea lui Ioel în Noul Testament

Câteva versete din Cartea lui Ioel apar, cu o funcție importantă, în propovăduirea apostolică. Astfel, Apostolul Petru, în Fp. 2,17–21, citează cele cinci versete ale capitolului 3 din Ioel (vv. 2,28–32 în ed. Ziegler) privitoare la „revărsarea Duhului”. Textul este redat în totalitate (cu excepția celei de-a doua părți a v. 3,5) și într-o versiune aproape identică cu aceea a LXX, cu câteva deosebiri impuse, în parte, de necesitatea de a adapta fragmentul citat unui context nou; astfel, în Fapte citim „în zilele din urmă” în locul unui banal „după acestea” în original; „bătrânii” sunt pomeniți după „tineri”, nu înaintea lor, ca în LXX; „vor profeti” se repetă la sfârșitul v. 2,18; „sus” și „jos” precizează în v. 2,19 expresia „în cer și pe pământ” din LXX și „semne” se adaugă „minunilor” făgăduite de Ioel. Apostolul a citat pe larg aceste versete spre a-i combate pe cei ce se îndoiau de minunea petrecută în ziua Cincizecimii: apostolii care au grăit în limbi nu erau nicidecum beți, ci prin ei s-a împlinit profeția veterotestamentară: „voi revărsa din Duhul meu [...] și vor profeti”. Profeția lui Ioel este menită să autentifice povestirea minunii din Fp. 2,4: „și s-au umplut toți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi”.

Apostolul Pavel, în epistola către Romani (10,13), citează principiul enunțat în Ioel 3,5: „Oricine va chema numele Domnului se va mântui” pentru a sublinia caracterul universal al speranței ce însoțește credința în Hristos: Domnul este unul pentru toți, nemaexistând nici o diferență între iudei și greci.

Autorul Apocalipsei se referă în câteva rânduri la textul profeției lui Ioel, fără însă a-l cita în mod direct: în vv. 6,12-13.17, minunile care însoțesc vedenia celei de-a șasea peceti sunt aceleași ca în Ioel 3,3-4: soarele se întuneacă și luna se însângerează; „ziua cea mare” din Apoc. 6,17 și 16,14 trimite la Ioel 2,11 și 3,4; de asemenea, în textul Apocalipsei sunt folosite două imagini metaforice similare celor din textul profetic, aceea a lăcustelor, în Apoc. 9,3.7-9 și aceea a secerii, în Apoc. 14,14-18, asemănătoare celei utilizate în Ioel 4,13³.

În sfârșit, „Ziua Domnului” apare de mai multe ori în corpusul paulin: în 1Cor. 1,8; 5,5; 2Cor. 1,14; Flp. 1,6.10; 2,16 expresia aceasta denumește ziua reîntoarcerii lui Hristos, adică ziua mântuirii celor nevinovați.

În alte pasaje din NT (ca, de pildă, 1Tes. 5,2; 2Pt. 3,10-12) ea se referă la sfârșitul lumii, ziua care „va veni ca un fur” sau la ziua judecării oamenilor (ca în Fp. 17,31; Rom. 2,16 și 2Pt. 2,9).

3. Cartea lui Ioel în exegeza patristică

Atunci când Părinții citează câte un fragment izolat din Cartea lui Ioel, în cele mai multe cazuri este vorba despre pasajul referitor la „revărsarea Duhului” lui Dumnezeu (v. 3,1-5), creștinat deja de Apostolul Petru în discursul său din Fp. 2,17-21, unde profeția lui Ioel era pusă în legătură cu pogorârea Sfântului Duh asupra apostolilor în ziua Cincizecimii.

Puține alte versete din Cartea lui Ioel sunt citate în exegeza patristică în sprijinul unor interpretări. Astfel, mănunchiul de mărturii biblice reunite de Ciprian al Cartaginei cu privire la imaginea lui Hristos, Mire al Bisericii, se deschide cu un citat din Ioel 2,15-16 (*Ad Quir.* 2,18). Alți comentatori au văzut în unele versete ale profeției aluzii la botez ori la euharistie (Chiril al Alexandriei despre vv. 1,10 și 2,23).

În marile comentarii patristice care tălmăcesc vers cu vers Cărțile Celor Doisprezece apar mai multe interpretări ale profeției lui Ioel; acestea se referă mai ales la cele trei teme principale ale textului: năvălirea lăcustelor, „Ziua Domnului” și revărsarea Duhului. În vreme ce unii Părinți au năzuit să clarifice cuvintele profetului pentru a arăta cum s-au împlinit ele în cursul istoriei, alții au căutat soluții exegetice adaptate unor lecturi în cheie spirituală, hristologică sau eshatologică.

3. Vezi P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Delachaux et Niestlé, Lausanne – Paris, 1981, *passim*.

Toți comentatorii s-au întrebat, întâi de toate, dacă Ioel a prevestit în sens concret o năvălire a lăcustelor. Ieronim a notat cu oarecare uimire că textele istorice ale Bibliei o trec sub tăcere, deși de obicei nu le scapă asemenea evenimente devastatoare. Pe de altă parte, comentând v. 2,20, el a observat că, în realitate, un roi de lăcuste precum cel menționat de profet n-ar fi putut sosi asupra Israelului adus de un vânt din nord, ci doar de unul din sud. Theodor al Mopsuestiei, ca și Hesychios din Ierusalim, nici nu ia în seamă posibilitatea unei năvăliri reale, în vreme ce Chiril al Alexandriei (în legătură cu v. 2,8.20) și Theodoret al Cyrului (la vv. 1,4 și 2,25), mânați de respectul pentru litera textului biblic, se străduiesc să păstreze măcar posibilitatea istoricității unui astfel de eveniment. Aceștia din urmă scrutează descrierea profetică în căutarea unor amănunte care s-ar potrivi unei adevărate năvăliri a lăcustelor (Theodoret la v. 2,9) sau subliniază asemănările între pustiirea adusă de roiul de lăcuste și atacul unei oștiri dușmane (Theodoret la v. 2,4; Chiril al Alexandriei la v. 2,5; Theodoret, Ieronim și Chiril la v. 2,7).

Dar până și acei Părinți care au admis posibilitatea unei năvăliri reale a lăcustelor au recurs la o interpretare simbolică a profeției, căutând să le identifice pe acestea cu posibili dușmani ai lui Israel. Însă Părinții sunt departe de a cădea de acord asupra identității acestor dușmani într-un verset sau altul. Nici măcar în cadrul aceluiași comentariu identificările nu rămân consecvente, numele dușmanilor schimbându-se de la un verset la altul; astfel, în vv. 1-6 din cap. 4, Chiril îi regăsește pe babilonieni, Theodoret și Theodor al Mopsuestiei, pe Gog și Magog, Ieronim, pe romani; în comentariul său, Theodoret îi identifică pe dușmani când cu Sennacherim (vv. 2,17.20), când cu babilonienii (vv. 1,6; 2,27; 4,1), când cu Gog și Magog (vv. 4,2-3).

În ceea ce privește „Ziua Domnului”, prevestită în mai multe rânduri în Cartea lui Ioel (vv. 1,15; 2,1-2.10-11; 3,4), interpretările patristice sunt la fel de variate. Pentru acei Părinți care cuprind ziua aceasta într-un context istoric, ea se referă la momentul plecării evreilor în exilul babilonic (Ieronim comentând vv. 2,1-11; Chiril, la v. 1,15) sau la cucerirea Ierusalimului de către romani (Ioan Gură de Aur, *In Act. Ap.* 5,1, care vede în istorisirea lui Flavius Iosephus despre această cucerire o confirmare a împlinirii cuvintelor profetului; Chiril comentând v. 3,4).

Din cauza tulburărilor cosmice amintite de profet, unii scriitori patristici (Origen, de pildă) vor identifica ziua aceasta cu ziua pătimirii lui

Hristos (v. notele la vv. 2,10 și 3,4). Însă și această prevestire i-a pus pe exegeți dinaintea unei probleme asemănătoare cu cea creată de năvălirea lăcustelor. Este oare vorba de prefaceri cosmice reale (ca, de pildă, o eclipsă), ori de simple imagini, metafore și hiperbole ce traduc în limbaj poetic impresiile subiective ale unor privitori îngroziți? Și aici interpretările Părinților sunt împărțite, unii preferând o lectură istoricizantă, alții, una alegorică (vezi notele la vv. 2,10 și 3,4).

Când nu văd în ea un eveniment istoric concret, comentatorii așteaptă „Ziua Domnului” ca pe ziua judecății celei de pe urmă (astfel Origen, Hesychios, Ieronim, Chiril, Theodoret) și a intrării în veșnicie (Vasile al Cezareei și Grigore al Nyssei comentând v. 2,11). În tradiția patristică, vestirea celei de-a doua venituri a lui Hristos este asociată cu cuvintele rostite de Domnul în Mt. 24,29 („Iar îndată după strămtorarea acelor zile, soarele se va întuneca și luna nu-și va mai da lumina, iar stelele vor cădea din cer și puterile cerurilor se vor zgudui”), în așa măsură încât Vasile al Cezareei (*In Hex.* 6,4) ajunge să citeze inexact din Evanghelie („Soarele se va însângera și luna nu-și va mai da lumina”), amestecând v. 3,4 din Cartea lui Ioel („Soarele se va întuneca și luna se va însângera”) cu varianta din Mt. 24,29. Origen a alcătuit un dosar substanțial de referințe biblice privitoare la „Ziua Domnului” (Am. 5,18-20; Ioel 1,14-15; 2,1-5.11; Sof. 1,7.14-18; Is. 13,9.13) în sprijinul propriei interpretări, care vede în ea o zi a judecății, echivalentul „zilei mâniei” amintite în Rom. 2,5-6.

Alți comentatori au extras fragmente din Cartea lui Ioel pentru a le aplica unor împrejurări concrete din viața comunităților creștine. Acest tip de lectură actualizantă a profeției biblice a dat naștere unei tradiții însemnate în literatura patristică. Anumite versete din Cartea lui Ioel îi furnizaseră deja câteva imagini autorului Apocalipsei (vezi *supra*). Formule împrumutate din Cartea lui Ioel apar în scrierile Părinților pentru a da glas emoțiilor, unor suferințe puternice sau pentru a conferi autoritate discursului pastoral ori polemic. Vasile al Cezareei se folosește de Ioel 1,5 pentru a le înfățișa episcopilor apuseni suferințele comunităților pro-niceene din Răsărit în vremea conflictelor cu arienii, mai ales închiderea bisericilor lor (*Ep.* 243,2). Reminiscențe din textul lui Ioel se întrevăd și în cuvintele lui Grigore din Nazianz când evocă vremurile împăraților persecutori Iulian și Valens: „Focul a mistuit pajiștile înflorite ale pământului locuit” (*Or.* 42,3). Modificând formula profetică „pajiștile înflorite ale pustiei” (v. 1,20) în „pajiștile înflorite ale pământului locuit”, iscusitul retor creștin a creat o echivalență

implicită între imaginea deșertului și cea a lumii locuite pustiite de persecuțiile imperiale. În plus, verbul „a mistuit” din textul poetic l-a împins pe Grigore să-și întărească prima imagine cu o a doua, inspirată din Ioel 1,4, unde însă a inversat cosașul cu tăciunele: „Ce-a rămas de la omidă a mâncat lăcusta și ce-a rămas de la lăcustă a mâncat tăciunele. Și după aceea a venit cosașul”.

Chemările profetului către „preoții ce slujesc la altar” (v. 1,13) și către bătrâni (vv. 1,14; 2,16) au fost înțelese de Grigore din Nazianz (*Or.* 2,59) și de Chiril al Alexandriei (*Ep. pasch.* 7,2; 138-146) drept îndemnuri către păstorii din vremea lor, episcopul din Nazianz neascunzându-și teama pricinuită de amenințările profetului (*Or.* 2,57). Fără să citeze *ad litteram* textul Cărții lui Ioel, retorul creștin și-a întrețesut descrierea doliului cu expresii culese din patru versete ale profeției (vv. 1,9.13.14; 2,16; cf. *Or.* 2,59).

Profeția lui Ioel a mai fost citită și ca o expresie figurată a luptei ce se dă zi de zi în sufletul creștinului și în sânul Bisericii împotriva păcatului, replică pământeană a necurmății lupte cerești între îngeri și diavoli. Aceasta este una din direcțiile exegetice principale ale unor interpreți precum Hesychios din Ierusalim, Ieronim și Chiril al Alexandriei. Aplicare la condițiile practice ale luptei împotriva păcatului, cuvintele profetului le-au dat comentatorilor patristici prilejul să vorbească despre adevăratul post, cel însoțit de pocăință (Didymos cel Orb, Ioan Gură de Aur, Severian al Gabalei și Ieronim comentând v. 1,14; Ioan Gură de Aur și Theodoret la vv. 2,12-13), sau despre adevărata bătrânețe, cea însoțită de sfințenie (Didymos și Ieronim la v. 2,15 și Chiril la v. 3,2).

Din Cartea lui Ioel s-au putut extrage și o seamă de formule folosite în discursul pastoral. Astfel, Ciprian al Cartaginei (*De lapsis* 29 și 36) a folosit Ioel 2,12-13 pentru a da mai multă greutate îndemnului său la pocăință. Vasile al Cezareei (*Hom. dicta tempore famis* 8) a căutat să-și întărească propriile chemări la dragoste creștină și milostenie reluând îndemnurile profetului din v. 1,2. Scrisoarea festală, o specie literară menită să-i îndemne pe credincioși să se pregătească sufletește pentru sărbătoarea Învierii, se potrivea foarte bine cu chemările profetului la post și pocăință. Astfel, în scrisorile sale, cu ajutorul a două versete din Cartea lui Ioel (vv. 1,14 și 2,15), Chiril al Alexandriei și-a sfătuit poporenia să se sfințească prin post și să cinstească numele lui Dumnezeu (*Ep. paschales* 7,2; 138-146 și 9,1; 38-41). Acestora le-a adăugat uneori și îndemnul de a suna din trâmbiță (v. 2,1.15; *Ep. paschales* 1,2; 115-116; la fel și Atanasie al Alexandriei,

Ep. fest. 1,4, păstrată în coptă), același cu care și-a început și *Ep. paschales* 8,1. Îndemnul la trezie din Ioel 1,5 este îndreptat către iudei (*Ep. paschales* 6,7; 16-17), către creștini (*Ep. paschales* 7,2; 49-51) și către arieni deopotrivă (Chiril, *De Trinitate dial.* 478, 8).

În sfârșit, referirile la dezbinări, frământări și jafuri în Ioel 4,3-6 au fost înțelese de Ieronim, Hesychios și Chiril ca aluzii la erezii, iar lupta „celui blând” din v. 4,11 a fost pusă în legătură cu campaniile contra ereticilor (Chiril, *De Trinitate dial.* 545, 14), unele versete ale Cărții lui Ioel slujind chiar drept arme împotriva acestora. Astfel, lui Irineu al Lyonului, versetele privitoare la „revărsarea Duhului” (vv. 3,1 sq.) i s-au părut numai bune pentru polemica sa împotriva gnosticilor care contestau locul Vechiului Testament între Scripturile creștine, el argumentând că același Duh a lucrat atât prin profeții vechiului legământ, cât și în sânul primelor comunități creștine (*Adv. haer.* 3,12,1 și 17,1). Cât despre Epifanie, acesta nu numai că a citat aceleași versete împotriva pneumatomașilor (*Panarion* 3,1; *haer.* 74,4) pentru a demonstra existența celui de-al treilea ipostas, dar a folosit precizarea profetului „peste tot trupul” (Ioel, 3.1) spre a-i combate pe dimoeriți, care puneau la îndoială întruparea Domnului (*Panarion* 3,2; *haer.* 77,10).

4. Interpretarea vv. 3,1-2 în Biserica antică

În ziua Cincizecimii, Apostolul Petru a afirmat că pogorârea Duhului Sfânt, manifestată prin înmulțirea limbilor, venea să împlinească cele făgăduite pentru „zilele de pe urmă” (Fp. 2,17; vezi și *supra*); el dădea astfel glas convingerii că trăia un răstimp eshatologic început deja din vremea Întrupării și Învierii lui Iisus, confirmat apoi de darul Duhului, un răstimp al Bisericii deschise tuturor neamurilor, răstimpul Bisericii Cincizecimii.

Acesta este înțelesul care s-a dat pasajului din Ioel 3,1-5 în Biserica antică. Alte versete sunt citate pentru a evoca prezența Duhului asupra Mântuitorului: Is. 42,1; 61,1 și arătarea Sa asupra lui Iisus la vremea Botezului în Iordan: Mt. 3,16; In. 1,32-33; Fp. 10,38.

Trimițând la revărsarea universală a Duhului, vv. 3,1-5 din profeția lui Ioel sunt citate de Iustin (*Dial.* 87,6), Irineu (*Adv. haer.* 3,12,1 și 17,1; vezi și *Dem.* 89) și adesea de alți Părinți. După părerea lui Origen, cuvintele profetului care vestesc revărsarea Duhului „peste tot trupul” înseamnă că pentru Israel, prigonitorul profeților, profeția a luat sfârșit și a trecut „asupra tuturor neamurilor”, „în Bisericile ieșite din sânul neamurilor” (*Com. in Mat.* 10,18). Și Eusebiu al Cezareei a insistat asupra faptului că „tot trupul”

înseamnă, de fapt, „întregul neam omenesc” (*Com. Is.* 2,58 la v. 66,23). Augustin (*De civ.* 18,30), rezumând contribuția fiecărui profet la învățătura Bisericii, va reține din Ioel tocmai vv. 3,1-2.

5. Origen despre răspândirea treptată a Duhului (sensul prepoziției από în Ioel 3,1)

Origen a folosit v. 3,1 pentru a demonstra răspândirea treptată a Duhului lui Dumnezeu printre oameni. Deși susținea că același Duh a lucrat prin Moise, prin ceilalți profeți și prin apostoli, Origen a crezut că există o deosebire între felul în care se va răspândi Duhul lui Dumnezeu „în zilele de pe urmă”, zilele venirii lui Hristos, și darul profeției prezent printre oameni în vremurile mai vechi: „Pogorârea Duhului Sfânt asupra oamenilor s-a făcut, după zisa Scripturii, mai cu seamă după Înălțarea lui Hristos la cer, în mai mare măsură decât înainte de venirea Lui” (*Princ.* 2,7,2). Mai mult chiar, întemeindu-se pe un studiu amănunțit al unui detaliu din textul grec al v. 3,1 din Ioel, care atestă versiunea „voi revărsa din Duhul Meu” (ἐκχέω ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου), Origen a distins între o revărsare parțială a Duhului lui Dumnezeu și una completă.

Într-adevăr, verbul gr. ἐκχέω „a revărsa” este construit aici nu cu un complement direct în acuzativ, ca în majoritatea ocurențelor biblice (vezi, de pildă, Zah. 12,10; Mal. 3,10; Iez. 39,29; Is. 42,1 și 44,3), ci cu prepoziția ἀπὸ „din, de la” urmată de genitiv. În greacă, această prepoziție este plurivalentă, indicând punctul de plecare, separarea, proveniența sau întregul din care s-a luat o parte, astfel că expresia comentată de Origen poate fi înțeleasă fie „voi revărsa dintru Duhul Meu”, fie „voi revărsa [o parte] din Duhul Meu”.

Prezența acestei prepoziții în versiunea greacă este problematică: de obicei, construirea unui verb grec cu ἀπὸ în LXX reprezintă un ebraism, oglindind construcția echivalentă din ebraică cu particula *min*, care indică originea, dar poate avea și un sens partitiv (vezi, de pildă, în Gen. 28,11: „Iacob a luat o piatră din cele care erau acolo” ἀπὸ τῶν λίθων). Însă în textul ebraic al v. 3,1 particula *min* nu apare, substantivul *rūah* „Duh” fiind precedat numai de articol. Să fi avut oare traducătorul lui Ioel un *min* în original? Sau poate va fi încercat să redea astfel o valoare anume a articolului? Greu de crezut, de vreme ce Aquila și Symmachos (după mărturia Syrohexaplară) au un acuzativ simplu: τὸ πνεῦμά μου „Duhul Meu”. Să fi avut traducătorul o intenție anume când a tradus cu o construcție atât

de insolită? Ori va fi fost influențat de un pasaj similar din Num. 11,17 („voi lua din duhul care se află asupra ta și-l voi pune asupra lor” ἀφελὼ ἀπὸ τοῦ πνεύματος)? Un răspuns limpede la aceste întrebări este cu neputință de dat. Cu siguranță, în greacă, folosirea verbului ἐκχέω „a revărsa” prefixat cu ἐκ- „din, dintru” sugerează foarte bine imaginea unei substanțe vărsate „dintr-un recipient”, al cărui conținut nu este golit în întregime. Cu toate acestea, construcția din Ioel 3,1 este ciudată și o parte a tradiției a respins-o (astfel Iustin, *Dial.* 87,6, care citește: „voi revărsa Duhul Meu”), căci, așa cum bine a băgat de seamă Origen, dând prepoziției un înțeles emfatic partitiv, se ajunge inevitabil la o interpretare restrictivă a revărsării Duhului, la fel cum, de altfel, a și procedat scriitorul creștin în pasajul citat mai sus.

Pentru Origen, revărsarea Duhului asupra omenirii se deosebește de revărsarea universală și completă a rațiunii-Cuvântului (λόγος), despre care se spune limpede în Scriptură: „din plinătatea lui (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) noi toți am luat” (In. 1,16). Este posibil deci ca revărsarea Duhului asupra oamenilor profețită în Ioel 3,1 să fie una limitată, în vreme ce despre Iisus Ioan Botezătorul a spus: „Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură (ἐκ μέτρου)” (In. 3,34) sau, după mărturia unui alt manuscris citat de Origen, „Dumnezeu nu dă Duhul în parte (ἐκ μέρους)”. Un fragment origenian dedicat acestui verset pune în antiteză preaplinul Duhului în Hristos și dăruirea parțială a Duhului (după cum sugerează această versiune a versetului 3,1 din Ioel) celorlalți oameni inspirați: aceștia n-au avut Duhul decât „în parte (ἐκ μέρους)”, după cum a mărturisit chiar Domnul când a spus: „Voi revărsa din Duhul Meu peste tot trupul”.

În afara lui Origen, și Ioan Gură de Aur pare să recunoască valoarea partitivă a prepoziției ἀπό atunci când pune în antiteză dăruirea parțială a Duhului pomenită în Ioel 3,1 și dăruirea desăvârșită, totală, în clipa Botezului lui Hristos, despre care vorbește pasajul din In. 3,34: „dar acolo [la Botez], nu din Duh s-a pogorât, ci Duhul cu totul” (In Ps. 44,9). Ioan Gură de Aur va mai cita acest pasaj și în altă parte (In Ac. Ap. 4,1 și 5,1), comentând pogorârea Duhului la Cincizecime, fără a insista însă asupra acestei distincții.

De cealaltă parte, tradiția comună, care nu dă nici o atenție prepoziției cu pricina, nu vede nici o incompatibilitate între profeția lui Ioel și afirmația din Evanghelia după Ioan conform căreia Dumnezeu „nu dă Duhul cu măsură” (v. 3,34). Astfel, Chiril al Ierusalimului apropie cele două texte pentru a sugera că dăruirea desăvârșită a Duhului se petrece o dată cu

venirea lui Hristos; el vede în verbul „a revărsa” o aluzie la „un dar îmbelșugat” (*Cateheza* 17 despre Duhul Sfânt, par. 19; cf. Tit 3,6: Dumnezeu a revărsat peste noi Duhul Sfânt „din belșug”).

De altfel, citatul din Ioel 3,1-2 (ambele versete sau numai unul) va pătrunde în florilegiile veterotestamentare privitoare la Duhul Sfânt ce par să se fi alcătuit în secolul al IV-lea d.H. (Chiril al Ierusalimului, *Cat.* 16,29; Grigore din Nazianz, *Or.* 41,13). Cu toate acestea, citatul respectiv nu aduce nimic nou din punct de vedere teologic și nu joacă un rol prea important în elaborarea unei gândiri teologice propriu-zise privitoare la Sfântul Duh și la locul său în interiorul Treimii, fiind rareori pomenit în tratatele teologice despre Sfântul Duh ale vremii: nu apare nici la Vasile al Cezareei, nici la Chiril al Alexandriei, deși îl aflăm în *De principiis* al lui Origen și în tratatul *Despre Sfântul Duh* (cap. 49) alcătuit de Didymos cel Orb.

6. Cartea lui Ioel în context liturgic

În cărțile de cult ale Bisericii Răsăritene, în ciuda locului relativ redus ocupat de pasajele scripturale în comparație cu materialul imnografic, apar două fragmente din Ioel de citit în Biserică în zilele de post din Săptămâna Brânzei: îndemnul la post din vv. 2,12-26 și judecarea neamurilor din vv. 4,12-21⁴.

În liturgia sărbătorilor Bisericii Romane, Ioel ocupă un loc privilegiat față de ceilalți profeți mici. Până în 1970, figurau în lecționare trei texte din Ioel: chemarea la pocăință din 2,12-19, pentru Miercurea Cenușii, vedenia belșugului din 2,23-24.26-27 și revărsarea Duhului Sfânt din 3,1-5, pentru vinerea și, respectiv, sâmbăta „celor patru anotimpuri” de la Rusalii. Noul lecționar alcătuit după Conciliul Vatican II a păstrat două pasaje din Ioel, suprimând vedenia belșugului.

Anexă: Numele insectelor pomenite în v. 1,4

În Ioel 1,4, textul ebraic conține patru termeni despre care nu se știe cu siguranță dacă denumesc patru specii diferite de lăcuste sau patru stadii evolutive diferite ale aceleiași insecte. În consecință, unii traducători moderni

4. În această privință, vezi A. Kniazeff, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin”, în Mgr. Cassien, B. Botte, *La Prière des Heures*, Cerf, Paris, 1963, pp. 215, 244.

ai TM transcriu pur și simplu aceste nume, cu excepția celui de-al doilea, care e de obicei tradus cu „lăcustă”. În funcție de rădăcinile cu care sunt puși în legătură, cei patru termeni înseamnă, în ebraică, „tăietor” (*gāzām*), „roitor” (*'arbeh*), „lingător” (*yeleq*) și „retezător” (*hāsīl*).

Primul termen apare doar în Ioel 1,4; 2,25 și în Am. 4,9, fiind tradus cu gr. κόμμη „omidă”; al doilea, *'arbeh*, este numele obișnuit al lăcustei (23 de apariții în VT) și este tradus în greacă cel mai adesea cu ἄκρις „lăcustă” (în 18 cazuri), dar și cu βροῦχος, pe care l-am echivalat în traducerea de față cu „cosaș” (3Rg. 8,37); al treilea, *yeleq*, este de obicei redat prin βροῦχος „cosaș” ori „lăcustă” (aici și în v. 2,25, precum și în Ps. 104,34; Na. 3,16), dar și prin ἄκρις „lăcustă” (Na. 3,15; Ier. 28 [51],14,27).

Deși în Cartea lui Ioel traducătorul este consecvent în echivalările cu βροῦχος și ἄκρις, în Naum, de pildă, cei doi termeni par a fi intersanjabili; mai mult chiar, în Na. 3,17 ἄκρις este folosit pentru a denumi un al treilea tip de lăcustă, *ghōbh*, care nu apare în Cartea lui Ioel.

Ultimul termen ebraic, *hāsīl*, este tradus în Ioel 1,4 cu ἐρυσίβη „tăciune, rugină”, ca în 3Rg. 8,37 și Ps. 77,46. Cuvântul grec desemnează, într-adevăr, un parazit, dar denumește și „rugina” și „tăciunile”, o boală a grâului numită în altă parte πύρωσις și ἵκτερος (Am. 4,9) sau ἐμπυρισμός (3Rg. 8,37). În pofida acestor echivalări, termenul grec este atestat uneori și ca nume al unei insecte; astfel, în Deut. 28,42, ἐρυσίβη corespunde unui cuvânt ebraic care denumește „lăcusta zumzăitoare”, iar lexicograful Hesychios (secolul al V-lea d.H.) îl glosează cu σκωλοβάτης „gărgăriță”⁵.

Chiar dacă echivalentele alese de traducătorul în greacă nu corespund întru totul realităților din textul ebraic, se prea poate ca alegerea să-i fi fost inspirată de dorința de a găsi cuvinte cu o sonoritate apropiată de cea din ebraică și de intenția de a crea o aliterație similară efectului ritmic din original, lucru ce pare să-i fi reușit destul de bine, căci în textul grec este, într-adevăr, prezent un asemenea efect aliterativ: τὰ κατὰλοιπα τῆς κόμμης κατέφαγεν ἡ ἄκρις [...] ὁ βροῦχος [...] ἡ ἐρυσίβη.

Cei patru termeni apar întotdeauna în contextul unor catastrofe naturale: cel mai elocvent exemplu ar fi una din plăgile abătute asupra Egiptului (Ex. 10,1-20; cf. Ps. 104,34-35). Ei mai pot însă evoca și năvala unei oștiri dușmane, ca în Na. 3,15-17 și Ier. 26[46],23 și 28[51],14, unde călărirea

dușmană este asemuită unui roi de lăcuste, comparație preluată și de autorul Apocalipsei (9,1-7). Imaginea lăcustelor este cât se poate de potrivită pentru evocarea expresivă a nimicirii complete a unei țări ca pedeapsă trimisă de Dumnezeu.

Echivalările prezente în traducerea românească au fost impuse de mai mulți factori: sensul nesigur al termenilor originali ebraici, folosirea destul de neconsecventă a cuvintelor grecești cu care au fost traduși în LXX și, în fine, nevoia de a diferenția între cele patru tipuri de insecte în ciuda relativei sărăcii a vocabularului românesc corespunzător. Neavând la îndemână bogăția lexicală a originalului ebraic și neputând reda bogatele jocuri de cuvinte și aliterațiile din TM și LXX, am ales patru cuvinte românești referitoare la dăunători („omidă”, „lăcustă”, „cosaș”, „tăciune”) în stare să sugereze cel puțin impresia de distrugere totală provocată de năvala enigmaticelor insecte.

5. Vezi M. Casevitz, „Note sur ἐρυσίβη (à propos des exemples du mot chez les Septante)”, *RPh* 70, 1996, pp. 211-215.

Ioel

1¹ Cuvântul Domnului care a fost către Ioel, fiul lui Bathuel.

² Ascultați acestea, bătrânilor, și plecați-vă urechea, toți locuitorii pământului!

1,1 „Ioel”: ebr. *Yō'ēl* „YHWH este Dumnezeu”. După părerea lui Hesychios din Ierusalim (*Cap.*), numele profetului înseamnă „cel iubit de Dumnezeu” sau „început”; după Ieronim însă, acest nume s-ar traduce prin „cel care începe”. ♦ „fiul lui Bathuel”: Theodoret al Cyrului (PG vol. 81, col. 1634BC) și Chiril al Alexandriei (*Com.*, vol. 1, p. 289) socotesc că precizarea era necesară pentru a evita o confuzie cu alți inși purtând același nume. ♦ „Bathuel”: TM are *P^{re}thū'ēl*; citind *b* în loc de *p*, LXX a transformat numele mai puțin cunoscut purtat de tatăl profetului în TM într-unul mai bine atestat în Biblie (tot Bathuel îl cheamă și pe tatăl Rebecăi; cf. Gen. 22,22.23 *et al.*). La fel s-a întâmplat și în versiunile latină și siriacă. Ieronim a văzut în Bathuel o variantă greșită pentru Phatuel, pe care-l tâlmăcește „deschiderea/lărgimea lui Dumnezeu” sau „Dumnezeu care deschide”, etimologie pusă în legătură cu episodul vindecării surdomutului de către Iisus (Mc. 7,31-37), cu deschiderea gurii (Ps. 80,11) ori a inimii (2Cor. 6,11). ♦ Incipitul „Cuvântul Domnului care a fost către...” mai apare în LXX în Cărțile lui Osea și Sofonia.

1,2-20 *Năvălirea insectelor. Doliul vestit poporului și rugăciunea profetului.*

În versiunea greacă, atât în ed. Rahlfs, cât și în ed. Ziegler, primul capitol al cărții se prezintă într-un singur paragraf, în vreme ce unele ediții ale textului ebraic îl împart în două, lăsând un spațiu gol înaintea v. 13, pentru a separa cuvântul Domnului de mesajul profetului. În fapt, în interiorul acestui prim capitol se pot distinge mai multe unități de sens: Domnul îi cheamă pe bătrâni și pe toți locuitorii să asculte istorisirea năvălirii insectelor (vv. 2-4), îi îndeamnă pe bețivi să se trezească și să se tânguiască, pe preoți și întreg pământul (numai în versiunea greacă, cf. nota la v. 1,10) să jelească (vv. 5-10, cu o structură ce diferă în greacă de cea din TM) și, în sfârșit, moșiile (numai în greacă, v. 1,11) să se tânguiască (vv. 11-12); la rândul său, profetul îi cheamă pe preoți să țină doliu (vv. 13-14), vestește sosirea Zilei Domnului, care aduce cu sine prăpădul (vv. 15-18) și I se adresează direct lui Dumnezeu (vv. 19-20).

1,2 „Ascultați [...] plecați-vă urechea”: aceste imperative au fost adesea preluate de omiletica creștină – cf. Introducerea. Pentru Ieronim, îndemnul se adresează către două categorii diferite de ascultători: „bătrânii”, capabili să audă sensul spiritual al

S-a mai întâmplat oare ceva la fel în zilele voastre ori în zilele părinților voștri?

³ Despre acestea povestiți-le fiilor voștri,
iar fiii voștri fiilor lor și fiii lor generației următoare!

⁴ Ce-a rămas de la omidă a mâncat lăcusta și ce-a rămas de la lăcustă a mâncat cosașul,

mesajului divin, și „locuitorii pământului”, care nu sunt în stare decât „să-și plece urechea” (cf. Is. 1,2) și a căror înțelegere se limitează la sensul istoric al cuvintelor Domnului, în contextul de față năvălirea dușmanilor întruchipați metaforic de lăcuste. ♦ „pământului”: folosind termenul γῆ „pământ”, chiar dacă mesajul privește exclusiv „țara” lui Iuda, traducătorul a dat o valoare universală textului. *Epitoma* lui Hesychios se întemeiază tocmai pe acest verset pentru a susține că profeția lui Ioel are valabilitate universală, chiar dacă ea se adresează, înainte de toate, fiilor lui Iuda.

1,3 „Despre acestea povestiți-le (διηγέσασθε) fiilor voștri”: verbul grec traduce adesea ebr. *sāphar* „a povesti, a istorisi”. Însemnătatea povestirii este subliniată în tradiția patristică. Theodoret (PG vol. 81, col. 1636A) apropie versetul de față de Ps. 77,6: „ca să le cunoască generația viitoare, fiii ce se vor naște, și ei să se ridice și să le vestească fiilor lor”.

1,4 „omidă [...] lăcusta [...] cosașul [...] tăciunele” (κάμπη, ἀκρίς, βροῦχος, ἐρυσίβη): referitor la acești termeni, cf. Anexa la Introducere. Unii Părinți (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 81; Theodoret, PG vol. 81, col. 1636B) au socotit că insectele îi denumesc în sens figurat (τροπικῶς) pe regele asirian Thaglatphellasar și pe regii babilonieni Salamnassar, Sennacherim și Nabucodonosor. În același timp, Theodoret insistă asupra realității istorice (κατὰ τὴν ἱστορίαν) a prăpădului pricinuit de năvălirea insectelor, despre care amintesc și profeții Amos și Ieremia. Ieronim însă preferă să interpreteze totul în sens figurat și pune la îndoială caracterul istoric al acestor distrugeri din timpul profetului Ioel câtă vreme nici Cartea Regilor, nici Paralipomenene nu le pomenesc. Ieronim oferă o mulțime de interpretări alegorice ale celor patru tipuri de insecte, pe care le apropie de cele patru coarne din Zah. 2,1, de cele patru vânturi din Zah. 2,10, de cele patru care din Zah. 6,1; astfel, cele patru năvăliri ar putea simboliza cele patru împărății care au cucerit Israelul (asirienii, babilonienii și caldeii, apoi mezii și persii, macedonenii urmași ai lui Alexandru cel Mare și, în cele din urmă, romanii); ele ar mai putea întruchipa și cele patru pasiuni identificate de filozofi, precum și cele patru trepte ale fieceia dintre acestea. Chiril al Alexandriei (*Com.*, pp. 292-293) optează pentru o dublă identificare istorică: mai întâi patru conducători pomeniți în Cartea Regilor, anume Susakim, regele Egiptului (3Rg. 11,40), Azael, regele Siriei (4Rg. 8,15), Phul, regele Babilonului (4Rg. 15,19), și faraonul Nechao (4Rg. 23,29.33), apoi cele patru împărății menționate și de Ieronim. În sens moral (ἠθικωτέρων), Chiril (*ibidem*, p. 293) vede în descrierea năvălirii insectelor o reprezentare metaforică a nimicerii virtuții de către patimi. Interpretarea lui Hesychios este exclusiv moralizatoare: pasajul de față s-ar referi la impietate, cupiditate, lăcomie și „viermele plăcerii”. Pentru o altă interpretare, cf. *infra*, nota la v. 2,25.

iar ce-a rămas de la cosaș a mâncat tăciunele.

⁵ Treziți-vă, voi cei ce v-ați îmbătat cu vinul lor și plângeți!

Tânguiți-vă, toți câți ați băut vin până la îmbătare, căci vi s-au smuls de la gură veselia și bucuria!

⁶ Căci s-a ridicat un neam împotriva țării mele, puternic și fără de număr;

1,5 „cu vinul lor”, *litt.* „din vinul lor” (ἐξ οἴνου αὐτῶν); aceste cuvinte lipsesc din TM și nu se potrivesc cu verbele la persoana a II-a din restul pasajului; ele sunt, probabil, o glosă marginală intrată ulterior în text. Pentru Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 81), versetul de față este un îndemn la pocăință. Hesychios a interpretat formula „vinul lor” ca o referire la libațiile rituale prescrise în Legea mozaică, în vreme ce Ieronim s-a gândit la beția patimilor. ♦ „Tânguiți-vă” θρηνήσατε: TM are „urlați”. Verbul θρηνέω, obișnuit în vocabularul tragediei și poeziei grecești, nu apare în Pentateuh. Aici el traduce ebr. *yālal* la *hiphil*, „a scoate strigăte de durere, a se văita”. ♦ „până la îmbătare” εἰς μέθην, *litt.* „până la beție”. TM are „pentru must”. Decupând în alt chip originalul ebraic, în versiunea greacă traducătorul a legat ebr. *‘āsīs* „must” de prima parte a versetului, nu de a doua, ca în TM, unde textul spune „tânguiți-vă, băutorilor de vin, pentru must, căci vi s-a smuls de la gură!”. Traducerea ciudată a numelui ebraic al mustului va fi fost, poate, influențată de expresia curentă πίνετε εἰς μέθην „a bea până la beție”, care apare și în Agg. 1,6 și Iez. 39,19. ♦ „veselia și bucuria” nu apar în TM. Acest adaos al LXX se potrivește însă bine în context, deși are un statut gramatical destul de ambiguu; i-am urmat pe editorii BA, interpretând aceste cuvinte ca subiect al verbului ἐξηρται „s-au smuls”. Ele ar putea fi și apozitia unui cuvânt subînțeles (*i.e.* „vinul, veselia și bucuria [voastră], vi s-a smuls de la gură”).

1,6 „un neam” ἔθνος: TM are *gōy* „neam [străin]”. La fel ca termenul λαός „popor” (cf. v. 2,2) și echivalentul său ebr. *‘am*, atât cuvântul grec, cât și cel ebraic pe care-l traduce este un colectiv, cu referire atât la oameni, cât și la animale (aici, lăcustele; în Prov. 30,25, furnicile; în Prov. 30,26, iepurii), aceasta facilitând interpretarea năvălirii lăcustelor ca o imagine metaforică a unui atac dușman, în cazul de față al asirienilor (cf. de pildă, comentariul lui Theodoret, PG vol. 81, col. 1637A). ♦ „s-a ridicat... împotriva” ἀνέβη ἐπ’; expresie din limbajul militar prezentă și în Abd. 21 și Na. 2,2. ♦ „țării mele”: pentru vv. 1,6-8, un papirus foarte fragmentar ne-a păstrat un comentariu al lui Origen identic cu cel pe care-l putem citi în comentariul latin al lui Ieronim (cf. R. Reitzenstein, „Origenes und Hieronymus”, *ZNW* 20, 1921, pp. 90-93). Potrivit acestui comentariu, „neamul” străin este o expresie alegorică pentru mulțimea forțelor care atacă „țara” Domnului, adică sufletul omenesc. ♦ „măselele lui”: în greaca clasică, μύλη însemna „piatră de moară”; aici termenul este folosit (ca și în traducerea lui Aquila și Symmachos) cu sensul metaforic „măsea” specific limbii LXX. TM are „colții lui, [ca ai] unei leoaice”. Pentru Theodoret (PG, vol. 81, col. 1637B), leul este întruchiparea asirienilor celor îndârjiți, iar puii de leu, a celor mai slabi. Imaginile din versetul de față le-au evocat Părinților privescând sufletului omenesc împresurat de diavoli, de patimi ori de erezii (Ieronim; Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 298).

dinții lui, [ca] dinții leului și măselele lui, [ca ale] unui pui de leu.

⁷ A dat nimicirii via Mea și smochinii Mei [i-a dat] frângerii:

scotocind, a scos-o [din rădăcini] și a aruncat-o, coardele i le-a jupuit.

⁸ Tânguiește-te către Mine mai mult decât nevasta cea tânără învăluită în veșmânt de sac după bărbatul ei din fetie!

⁹ Au fost smulse jertfa și libația din Casa Domnului.

1,7 „A dat nimicirii [...] frângerii”: cele două sintagme traduc literal, atât în grecește, cât și în română, o expresie ebraică aparținând limbajului militar (cf. și Ier. 28[51],29), fără însă a putea reda întocmai jocul de cuvinte din original. „Nimicire” (ἀφανισμός) este o imagine a distrugerii frecventă la Cei Doisprezece, în vreme ce neologismul συγκλασμός „frângere” este un hapax. Pentru a evita imaginile antropomorfe din TM, „via Mea” și „smochinii Mei”, Targumul a tradus aici „via poporului Meu [...] smochinii lor”. Pentru Theodor al Mopsuestiei (Com., p. 82) și Hesychios, „via” îl reprezintă pe Israel, iar smochinii, mai rodnici decât via, bogăția și puterea acestuia (Theodor). ♦ „scotocind, a scos-o [din rădăcini]” ἐπευνὼν ἐξηρεύνησεν: TM are „jupuiind, a jupuit-o”. Traducerea de față încearcă să păstreze semitismul din greacă, la rândul lui o tălmăcire a unei expresii ebraice cu sens intensiv și, în același timp, să redea conotațiile juridice ale textului grec, unde apar verbele ἐπευνάω „a scotoci” și ἐξερευνάω „a cerceta, a ancheta”, amândouă folosite și în altă parte (Am. 9,3; Abd. 6; Sof. 1,12) spre a sugera acțiunea de urmărire a dușmanului. Diferența dintre TM și LXX se datorează unei citiri greșite a originalului: ḥāphas „a săpa, a scotoci” în loc de ḥāsaph „a jupui”. ♦ „i le-a jupuit”, litt. „s-au albit”.

1,8 „Tânguiește-te către Mine mai mult decât...”: „către Mine” este un adaos al LXX datorat, probabil, unei duble traduceri a unui singur cuvânt din TM. În loc de „mai mult decât”, TM are un simplu „precum”. Pentru a justifica trecerea bruscă de la plural (în versetele precedente) la singular, Targumul adaugă în deschiderea versetului: „O, adunare a lui Israel!”. ♦ „nevasta cea tânără”: în mod excepțional, gr. νύμφη traduce aici (și în Ier. 2,32) ebr. b'ṯhūlāh „fecioară”, tradus de obicei în LXX cu παρθένος. Pentru Ieronim, Hesychios și Chiril (Com., p. 299), „tânără nevastă” este o imagine a Sinagogii, pe care Legea a făcut-o mireasa lui Dumnezeu și care, prin idolatria sa și prin jignirile aduse lui Hristos, s-a făcut vinovată de adulter. Ei îi opune Chiril al Alexandriei figura „miresei din Liban” (cf. Cânt. 4,8), i.e. Biserica neamurilor (ibidem, p. 300). ♦ „veșmânt de sac”: gr. σάκκος denumeste aici (ca și în v. 1,13 și în Iona 3,5.6.8) o stofă aspră cu care cei vechi se înlegeau în jurul coapselor în semn de doliu. ♦ „bărbatul ei”: gr. ἀνὴρ corespunde aici ebr. ba'al „stăpân, proprietar” în înțelesul de „soț”. ♦ „din fetie” τὸν παρθενικόν, litt. „pe cel fecioresc”, expresie singulară în LXX pentru a reda ebr. ne'ūrīm „tinerețe” (cf. Os. 2,15; Zah. 13,5, unde e tradus diferit).

1,9 „Au fost smulse jertfa și libația din Casa Domnului”: Theodor al Mopsuestiei (Com., p. 82) vede aici o referire la incendierea Templului, care a pus capăt practicii liturgice, și la exilul babilonian. ♦ „Jeliți-vă”: TM are „se jelesc”; aceeași diferență în v. 1,10. ♦ „preoți ce slujiți la altar”: TM are „slujitori ai lui YHWH”. Theodotion a tradus, mai aproape de

Jeliți-vă, preoți ce slujiți la altar, ¹⁰ căci nenorocirea a dat peste câmpuri!

Jelescă-se pământul, căci nenorocirea a dat peste grâne, a secăt vinul, s-a împuținat untdelemnul!

¹¹ Uscăciunea s-a abătut peste țărani; jeliți-vă, moșiilor, după grâu și după orz,

căci a pierit rodul de pe țarină!

¹² Via s-a uscat și smochinii s-au împuținat;

textul ebraic, „preoți ce slujiți Domnului”, iar Targumul precizează: „în Templul Domnului”. Chiril al Alexandriei (Com., p. 301) îi compară pe preoții de aici cu Moise (Deut. 26,2-3) spre a evidenția rolul lor de mediatori între Dumnezeu și poporul Său.

1,10 „căci” ὅτι: în TM, vv. 9 și 10 sunt independente unul de altul, în vreme ce LXX le leagă, oferind o explicație pentru jalea preoților. ♦ „nenorocirea a dat peste...”: am tradus astfel forma verbală τεταλαιπώρηκε „s-a nenorocit”, care, repetată, oglindește fidel textul din TM, unde šuddadh „e devastat” apare de două ori. În plus, se pare că traducătorul a căutat să imite aliterațiile din originalul ebraic (pe care, din păcate, nu le-am putut păstra în românește): lui šuddadh šādheh „holda e devastată” îi corespunde gr. τεταλαιπώρηκε τὰ πεδία πενθεῖτω. ♦ „s-a împuținat”: TM are „a secăt, s-a sfârșit”. După părerea lui Ieronim, „pământul” simbolizează aici omenirea; Hesychios recunoaște în grâul, vinul și untdelemnul pomenite în text componente ale cultului iudaic: „ofranda primelor roade, libațiile cerute de Lege și untdelemnul ungerii”; Chiril (Com., p. 302) vede în ele elementele unui „discurs mistic și tainic”: „pâinea vieții” (In. 6,48), „vinul care bucură inima omului” (Ps. 103,15) și untdelemnul sfințirii prin Duhul Sfânt, pierdut de iudei, spre întristarea Apostolului Pavel (Rom. 9,2-4).

1,11 „Uscăciunea s-a abătut peste țărani” ἐξεράνθησαν οἱ γεωργοί, litt. „S-au uscat țărani”. TM are „Fiți descumpăniți/rușinați, țărani!”. În versiunea greacă, sensul acestei propoziții este oarecum neclar. Traducătorul a confundat probabil o formă a verbului bōs „a se rușina, a fi descumpănit” cu una a verbului yābhēš „a seca, a se usca”. Varianta anti-ohiană a LXX citită de Theodor al Mopsuestiei și Theodoret avea aici κατασχύνθησαν „s-au rușinat”, mai aproape de TM. Chiril al Alexandriei, urmat de D. Barthélemy (CTAT 3, p. cxii), a separat forma verbală problematică „s-au uscat” de v. 11, legând-o de versetul precedent și a socotit cuvântul „țărani” o formă de vocativ. ♦ „jeliți-vă, moșiilor”: TM are: „gemeți, viticultori!”. Diferența se explică printr-o vocalizare diferită a ebr. kōrmīm „îngrijitori ai viei”. Textul grec astfel obținut, deși oarecum surprinzător, are totuși un sens, unind în suferință oamenii și natura. Pentru Hesychios, „țărani” îl reprezintă pe Învățător, moșiile, „cărțile Legii”, grâul și orzul, „spiritul și litera”; la fel le va înțelege și Ieronim, care vede în acest verset o expresie figurată a foamei oamenilor după Cuvântul lui Dumnezeu.

1,12 „smochinii s-au împuținat”: TM are „smochinul se veștejește”. ♦ „și curmalul, și mărul, și toți pomii”: textul grec a creat un nou ritm al frazei, introducând câte un καὶ „și” înaintea fiecărui element al enumerării, în vreme ce în TM acestea erau legate de particule diferite. Ieronim a apropiat fiecare din arborii pomeniți aici de câte un loc

rodia, și curmalul, și mărul, și toți pomii câmpului s-au uscat, căci fiii oamenilor au schimbat bucuria în rușine.

¹³ Încingeți-vă și vă izbiți cu pumnii [în piept], preoților, tânguiți-vă, voi ce slujiți la altar! Intrați, culcați-vă în veșminte de sac, slujitori ai lui Dumnezeu,

căci s-au depărtat din Casa Dumnezeului vostru jertfa și libația!

¹⁴ Sfințiți un post, vestiți închinare [Domnului], adunați-i pe bătrâni, pe toți câți locuiesc în țară, în Casa Dumnezeului vostru,

din Scriptură: via de Os. 10,1; smochinul de In. 1,48; rodia de Cânt. 6,7; curmalul de Ps. 91,13 (unde s-a urmat echivalarea tradițională cu „finic”) și mărul de Cânt. 2,3. Pentru Hesychios, „grăunțele rodiei sunt gândurile înțelepciunii”; curmalul îl amintește pe „dreptul” din Ps. 91; „mărul cel înmiresmat” este „cumpătarea”, iar „pomii câmpului” alcătuiesc „totalitatea virtuților”. Chiril (*Com.*, p. 304) însă vede în pomii înșirați aici fie un simbol al israeliților secătuiți de războiul împotriva romanilor, fie, într-o perspectivă moralizatoare, feluritele virtuți ce răsar pe câmpul din sufletul omului. ♦ „fiii oamenilor au schimbat bucuria în rușine”, *litt.* „au necinstit bucuria fiii oamenilor”. TM are „a secat/s-a rușinat bucuria de la fiii omului”. LXX urmează ordinea textului din TM, alegând însă înțelesul „a rușina” în loc de „a se usca” (*cf. supra*, v. 1,11) și inversând structura gramaticală: „fiii omului” devine subiect și sporește astfel răspunderea oamenilor, care, prin purtările lor rele, au necinstit „bucuria” pe care ne-o dau roadele câmpului. „Fiii oamenilor”, un ebraism, sună totuși firesc în greacă și a sfârșit prin a deveni una din caracteristicile stilului biblic în limbajul creștin. Targumul traduce aici: „bucuria a pierit dintre fiii oamenilor”.

1,13 „în veșminte de sac”, *litt.* „în saci”: îmbrăcarea în veșminte de pânză grosolană era un semn de jale. ♦ „slujitori ai lui Dumnezeu” λειτουργοὺντες Θεῷ: TM are „slujitorii Dumnezeului meu”; pronumele posesiv lipsește din greacă, fără îndoială pentru a elimina contradicția cu a doua parte a versetului, unde se vorbește de „casa Dumnezeului vostru”.

1,14 „Sfințiți un post”: verbul ἀγιάζω „a sfinți, a consfinți” apare rar în afara LXX și exprimă ideea consacării prin alegere, punere deoparte (*cf.* nota la Gen. 2,3, vol I, p. 56 al prezentei ediții). Pentru Didymos cel Orb (*In Za.* 2,122), Ioan Gură de Aur (*Adv. Iud.* 1,2; *De statu* 3,4), Severian al Gabalei (*De mundi creatione* 1,7), care apropie versetul acesta de Ioel 2,12, și pentru Ieronim, formula folosită aici (ἀγιάσατε „sfințiți”) caută să distingă postul poruncit de Dumnezeu de falsele pösturi amintite în Is. 58,5 și Mt. 6,16-18, pe care le mai țineau încă ereticii encratiți din zilele lor. Theodoret (PG vol. 81, col. 1640BC) socotește că noțiunea de „sfințire, consacrare” echivalează cu „punerea deoparte, deosebirea”, părere împărtășită și de Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 84) și Chiril al Alexandriei în legătură cu Sof. 1,7. ♦ „vestiți închinare” κηρύσσετε θεραπεῖαν: termenul folosit aici înseamnă „grijă închinată cultului divin” și traduce în chip excepțional (singurul caz similar în v. 2,15) cuvântul ebr. 'aḡārāh „adunare solemnă, sărbătoarească”, tâlmăcit de Symmachos σύνδοχος „adunare, sfat”. ♦ „pe bătrâni, pe toți câți locuiesc în țară”: formula este ambiguă atât în LXX, cât și în TM, adunarea putând fi

și strigați către Domnul cu putere!

¹⁵ Vai! vai! vai! pentru ziua [aceea],

căci aproape e Ziua Domnului și ca o nenorocire după nenorocire va să vină!

¹⁶ Dinaintea ochilor voștri bucatele au fost nimicite,

din Casa Dumnezeului vostru [au pierit] veselie și bucuria.

¹⁷ S-au smucit junincile la ieslele lor, grânarele au pierit fără urmă, teascurile-s răsturnate,

doar a bătrânilor sau a tuturor locuitorilor țării, ca în v. 2,16. Theodoret (PG vol. 81, col. 1640B) crede că jalea cerută de profet îi privește pe toți, nu doar pe preoți. ♦ „strigați către Domnul cu putere”: ἐκτενῶς „cu putere” nu apare în TM, dar e atestat de toate manuscrisele LXX, cu toate că Origen l-a socotit neavenit. Apariția sa în text s-ar putea datora unei reminiscențe literare: formula „a striga cu putere” mai apare și în Iona 3,8; Iud. 4,12; 3Mac. 5,9.

1,15 „Vai! vai! vai!”: TM are un singur 'āhāh „vai!”. ♦ „aproape e Ziua Domnului” ἔγγυς ἡμέρα κυρίου: formulă frecventă în LXX (*cf.*, de pildă, Ioel 2,1; 4,14; Abd. 15; Sof. 1,7,14; Is. 13,6; Iez. 30,3), scrisă întotdeauna fără articol în ed. Ziegler. După părerea lui Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 308), în pasajul de față, căruia el nu-i dă o interpretare alegorică, mânia Domnului se manifestă fie prin lăcustele pustiitoare, fie prin atacul babilonienilor. ♦ „ca o nenorocire după nenorocire” ὡς καταστροφή ἐκ καταστροφῆς: TM are „ca o pustiire de la Cel Preaînalt” ḡōdh mišadday. Asonanței create în ebraică de alăturarea a două cuvinte asemănătoare fonetic îi corespunde în greacă una datorată repetării aceluiași termen. Este greu de spus de ce a rămas netradus un epitet divin atât de frecvent și de bine cunoscut precum ḡadday; omisiunea se poate datora fie unei greșeli de lectură, fie unei opțiuni exegetice conștiente menite să elimine asocierea voinței lui Dumnezeu cu violența și distrugerea.

1,16 „Dinaintea...”: TM are „Oare dinaintea...”. ♦ „ochilor voștri [...] Dumnezeului vostru”: TM și ed. Ziegler au aici „ochilor noștri” și „Dumnezeului nostru”. În ed. Rahlfs, pronumele sunt în acord cu cele din vv. 1,13,14. ♦ „au fost nimicite”: TM are „[merindea] a fost smulsă”. Pentru Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 84), versetul de față se referă la neputința iudeilor de a-și practica cultul divin la Ierusalim. Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 309) lămurește că, în lipsa bucatelor, nimicite pe neașteptate de năvălirea lăcustelor, jertfele ce urmau veseliei și bucuriei prilejuite de încheierea secerișului nu mai pot avea loc. Pentru Hesychios însă, „bucatele” de care se bucura poporul sunt, de fapt, poruncile Legii iudaice.

1,17 „S-au smucit junincile la ieslele lor”: aici, textul LXX este complet diferit de cel din TM. Textul ebraic este într-atât de obscur, încât a rezistat și rezistă încă oricărei încercări de a-l descifra, ceea ce face cu neputință lămurirea nu mai puțin ciudatei versiuni grecești. O posibilă traducere a TM ar fi „semințele s-au uscat sub bulgării lor”. Părinții greci, deși au comentat texte diferite, au oferit interpretări în bună măsură identice, văzând în imaginea dezolantă a vitelor înfometate, a grânelor goale și a viilor pustii o

căci s-au uscat grânele.

¹⁸ Ce ne vom mai pune deoparte?

Au zbierat cirezile de boi, căci nu mai aveau pășune,
iar turmele de oi au pierit fără urmă.

¹⁹ Către Tine, Doamne, voi striga,

expresie a suferințelor îndelungate îndurate de iudei ca urmare a năvălirii dușmanilor (Chiril, *Com.*, p. 311). Chiril citește aici un simplu „au pierit grânele” (ἡφανίσθησαν θησαυροί). Tradiția antiohiană atestă fie un text diferit („s-au mucegăit grânele de la tencuiala lor” εὐρωτίασε σιτοδοχεῖα ἀπὸ τῶν χρησμάτων αὐτῶν, comentat de Theodoret), fie unul compozit, care îmbină ambele variante de mai sus (astfel arăta textul citit de Theodor al Mopsuestiei). Varianta antiohiană este practic identică cu traducerea lui Symmachos. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 85) a lămurit imaginea: „Era obiceiul să se muruiască depozitele de grâne pentru a le face mai sigure, dar, lipsind cele ce trebuiau depozitate în ele, lutul din tencuiala [pereților] se va mucega din cauză că multă vreme nu s-a mai pus nimic la păstrare”.

1,18 „Ce ne vom mai pune deoparte?”: TM are „Cum mai mugesc vitele!”. Cu toate că diferă de textul ebraic, varianta LXX se potrivește foarte bine în contextul creat de versetul precedent. Diferența față de TM se datorează fie unei confuzii, fie unei vocalizări diferite a textului consonantic original, deși este imposibil de ghicit dacă îndepărtarea de model a fost intenționată sau nu. Unii comentatori ai TM au adoptat chiar varianta din LXX, socotind-o superioară TM (*cf. ICC*, p. 91). ♦ „Au zbierat”, *litt.* „au plâns” (ἐκλαυσαν). TM are „sunt împrăștiate”; diferența se datorează unei analize greșite a termenului ebraic. Textul rezultat, oarecum straniu la prima vedere, este cât se poate de coerent, dezvoltând în imagini remarcabile ideea pătimirii întregului univers, care are parte de pedeapsa trimisă de Dumnezeu asupra poporului necredincios. ♦ „au pierit fără urmă” (ἐφανίσθησαν): TM are un *hapax* – verbul „a fi vinovat” la o formă pasivă – care s-ar putea interpreta „sunt pedepsite, își ispășesc vina”.

1,19 „pajiștile înflorite ale pustiei”: aici, ca și în v. 1,20, expresia poetică τὰ ὄρωια τῆς ἐρήμου, *litt.* „roadele de la vremea lor din deșert” sau „frumusețile deșertului” nu traduce întocmai ebr. *nē'ōth midhbār* „pajiștile/pășunile deșertului” (*cf.* și Ps. 64,12), tălmăcită, în greacă, în alte locuri, fie „câmpiile deșertului” (Ioel 2,22), fie „potecile deșertului” (Ier. 9,9), fie „pășunile deșertului”. Traducătorul a vrut să evoce aici frumusețea efemeră a pajiștilor din pustiu pe care pasc animalele cât ține anotimpul ploios. În românește, am adoptat o soluție intermediară, care să sugereze aceeași imagine. După părerea lui Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 85), expresia din textul LXX desemnează ceea ce geografii numesc „plai” (ὀροπέδια, Strabon 7,292) sau câmpie înaltă de munte. Chiril al Alexandriei (*Com.*, pp. 312-313) pune în antiteză văpaia mistuitoare pomenită aici, adică situația grea a iudeilor din vremea sa, și izvorărea îmbelșugată a apelor din v. 4,18, ce prevestește răspândirea și bunăstarea creștinilor. Pentru Hesychios, expresia poetică trimite concomitent la înflorirea de odinioară a Sinagogii și la pustiirea ei actuală, când „frumusețile” i s-au trecut.

căci focul a mistuit pajiștile înflorite ale pustiei
și văpaia a ars toți pomii câmpului.

²⁰ Și cirezile din câmpie au ridicat capul către Tine,
căci s-au uscat albiile apelor
și focul a mistuit pajiștile înflorite ale pustiei.

2 ¹ Trâmbițați din trâmbiță în Sion, dați de știre pe muntele Meu cel sfânt și să se tulbure toți locuitorii pământului,

1,20 „au ridicat capul”, *litt.* „au privit în sus” (ἀνέβλεψαν): pluralul din LXX nu corespunde singularului feminin din TM, unde apare o formă a unui verb rar (*‘ārag*) cu sens incert „a tînjit” (ca în Ps. 41,2). Soluția Targumului, care vorbește aici de cirezile de animale care „așteaptă cu nădejde”, dovedește că traducătorii s-au confruntat cu un text dificil, pe care l-au adaptat după cum s-au priceput mai bine. ♦ „albiile apelor” ὀφέσεις ὑδάτων: spre deosebire de sensurile din greaca clasică, aici, ca și în papirusuri, ὀφεις are sensul concret de „albie, canal de scurgere a apei” și traduce doar aici și în v. 4,18 ebr. *‘āp̄hāq* „izvor, șuvoi”. Symmachos a tradus ἔξοδοι „ieșirile [apelor]”. După părerea lui A. Deissmann (*Bible Studies*, T & T Clark, Edinburgh, 1901, pp. 98-100), ὀφεις este un termen tehnic ce denumea canalele de irigație în Egiptul ptolemaic și roman. ♦ Eusebiu al Cezareei (PG vol. 23, col. 77D), comentând o expresie similară din Ps. 1,3 (διεξόδους τῶν ὑδάτων „cursurile apelor”), citează și pasajul din Ioel pentru a aminti că Scriptura are obiceiul să-i numească în chip metaforic pe „dascăli și pe profeți” cursuri de apă. Pentru Hesychios, e vorba însă de o aluzie la abluțiunile rituale ale iudeilor. ♦ „focul a mistuit pajiștile înflorite ale pustiei”: pentru felul cum a folosit Grigore de Nazianz imaginea biblică în *Cuvântările sale*, *cf.* Introducerea.

2,1-17 Ziua Domnului, năvălirea unui popor puternic și chemarea la pocăință.

În TM, capitolul 2 este împărțit în două de un loc gol înaintea v. 14, ambele părți începând cu cuvintele „Sunăți din corn în Sion”. În greacă împărțirea diferă, editorii distingând o primă parte, încheiată cu v. 17, și o a doua, care începe cu v. 18, o celebră evocare a îndurării dumnezeiești. În capitolul de față, în afară de cuvintele (vv. 1.12.25-27, continuate în 3,1-4 = 2,28-31 ed. Ziegler) și de prevestirea (v. 19) care-l aparțin în mod evident Domnului, nu e tocmai lesne a deosebi discursul divin de cel al profetului. Din cauza comparațiilor cu cetele de „oșteni” și de „bărbați războinici” (v. 7), poporul „numeros și puternic” amintit în v. 2 poate fi, de fapt, într-o interpretare literală, „oștirea” sau „poporul” lăcustelor amintit deja în v. 1,6. Cu toate acestea, Părinții și numeroși exegeți ai TM au preferat să vadă în acest pasaj o referire metaforică la invazia unor neamuri străine, al căror avânt războinic ar fi asemănător cu cel al roiului de lăcuste, interpretare respinsă de S. Romerowski (*Les Livres de Joël et d'Abdias*, pp. 38-43). În fapt, se poate deduce limpede chiar din cuvintele rostite de Domnul către sfârșitul capitolului (v. 25) că avem de-a face cu lăcuste adevărate, numite „oștirea Mea cea mare pe care am trimis-o împotriva voastră”. Alți comentatori ai TM s-au gândit însă că năvălirea din cap. 2 este alta decât cea descrisă deja la începutul cap. 1, unde aspectul perfectiv al

căci a venit ziua Domnului, că este aproape ² ziua întunecimii și a negurii, zi noroasă și cețoasă!

Ca zorii se va revărsa pe munți un popor numeros și puternic;
 asemenea lui nu a [mai] fost din veac și după el nu va mai fi un altul ani
 [mulți], din generație în generație.

verbelor ar sugera că e vorba de un eveniment încheiat, ale cărui urmări profetul le văzuse cu adevărat. Alții însă au socotit că e vorba de aceleași lăcuste, numai că de data aceasta năvala lor este descrisă cu ajutorul verbelor la imperfect, ca un eveniment în curs de desfășurare chiar sub privirile profetului. Verbele la imperfect din ebraică sunt redade la viitor în greacă, ceea ce întărește caracterul profetic al amenințării divine. Pentru Theodoret și pentru Chiril al Alexandriei, textul vorbește în același timp despre o năvălire a lăcustelor și despre un atac dușman; în cazul lui Chiril însă, poporul năvălitor nu este agresor, ci mai curând victimă a răzbunării divine. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 87) nu acceptă comparația, atribuind conjuncției ὥς „ca, precum” din v. 4 nu un sens comparativ, ci unul intensiv, menit să sugereze cât de numeroși și de aleși sunt caili invadatorilor. Comparația din vv. 2,4-5 între lăcuste și caili înhâmați, gata de luptă a fost preluată de autorul Apocalipsei (*cf.* Introducerea).

2,1 „Trămbițați din trămbiță”: pentru Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 86), această referință la practici cultice pe muntele Sion trimite la un eveniment istoric precis: întoarcerea poporului la cinstirea Legii după închinarea la „vițelul de aur” din vremea lui Ieroboam. ♦ „căci a venit”: TM folosește în v. 1,15 aspectul imperfectiv, iar aici aspectul perfectiv al verbului *bā'* „a veni” spre a crea o opoziție între o acțiune în curs de îndeplinire („vine/va veni”) și una deja încheiată („a venit”); în greacă, această opoziție este tradusă prin folosirea unor timpuri diferite: viitorul („va să vină” ἔξει) în v. 1,15, și prezentul („este aici, a venit” παρῆστιν) în versetul de față. În felul acesta se păstrează contrastul dintre anunțul care premerge venirea „Zilei Domnului” și sosirea propriu-zisă a acesteia. ♦ „că este aproape”: pentru a păstra întregă o formulă ce apare deja în v. 1,15, i-am urmat pe editorii BA și am renunțat la virgula ce apare după aceste cuvinte atât în ed. Rahlfs, cât și în ed. Ziegler, amândouă după modelul TM.

2,2 „ziua întunecimii și a negurii, zi noroasă și cețoasă”, *litt.* „...zi a norului și a ceții” (ἡμέρα σκότους καὶ γνόφου, ἡμέρα νεφέλης καὶ ὀμίχλης). Traducătorul LXX s-a silit și a izbutit să reproducă în greacă asonanțele și aliterațiile ce dau în ebraică pasajului o calitate poetică deosebită; versiunea românească propusă aici încearcă același lucru, chiar dacă schimbând structura gramaticală a originalului. Γνόφος „întunecime” trimite la întunericul adânc, la beznă și apare adesea în LXX alături de σκότος „întuneric” și νεφέλη „nor gros”. Ὀμίχλη înseamnă „ceață, păclă”, dar poate evoca și roua dimineții. Cei patru termeni sunt asociați într-o expresie identică ce descrie sosirea „Zilei Domnului” în Sof. 1,15. ♦ „Ca zorii se va revărsa [...] un popor numeros și puternic”: în TM, această propoziție este legată uneori de prima parte a versetului, referindu-se tot la „Ziua Domnului”, cuvântul ebraic *šahar* fiind dedus de la verbul *šāhar* „a fi negru” și înțeles ca „întuneric”. Targumul interpretează ca și LXX, dar precizează „ca lumina zorilor”.

³ Dinaintea lui, foc mistuitor și dinapoia lui, flăcără aprinsă;
 ca o grădină a desfătării pământul din fața lui, iar în spatele lui, un câmp al nimicirii, și de el nu va avea scăpare nimeni.

⁴ Ca înfățișarea cailor e chipul lor
 și precum călăreții, așa vor goni.

⁵ Ca zgomotul de care pe crestele munților, [așa] vor da năvală și
 precum trosnetul flăcării de foc ce mistuie paieile

și precum un popor numeros și puternic care se rânduiește pentru război.

⁶ Dinaintea lui vor fi zdrobite popoare,

2,3 „Dinaintea lui, [...] dinapoia lui, [...] din fața lui [...], în spatele lui”: variația stilistică, pe care am reprodus-o în română, este caracteristică doar versiunii grecești, TM mulțumindu-se să repete primele două sintagme în a doua parte a frazei. ♦ „grădină a desfătării” παράδεισος τρυφῆς: TM are „grădina Edenului” (*cf.* Is. 51,3; Iez. 28,13; 31,9.16; 36,35). ♦ „câmp al nimicirii” πεδίων ὀφάντισμού: pentru motive neclare, traducătorul LXX a redat aici în mod excepțional ebr. *midh' bār* „deșert” prin „câmp”. ♦ „nu va avea scăpare nimeni”: TM are „nimic nu i-a scăpat/nu-i scapă”; traducătorul LXX a echivalat aspectul perfectiv din ebraică, ce exprimă o acțiune încheiată, cu o formă greacă de viitor, situând astfel întregul tablou al distrugerii într-un viitor apropiat. Targumul a restrâns această amenințare adresată întregului univers doar la cei nelegiuiți.

2,4 „Ca înfățișarea cailor”: în Ier. 28[51],27 citim o comparație inversă: caili sunt asemuiți lăcustelor. Deși lăcustele nu sunt pomenite aici cu numele (v. 2,2 vorbește numai de „un popor numeros și puternic”), e foarte probabil că despre ele este vorba. Autorul Apoc. 9,7-9 s-a inspirat din imaginile cuprinse în versetul de față (*cf. supra*, nota la vv. 2,1-17 și Introducerea).

2,5 „numeros” nu apare în TM, fiind probabil un adaos al traducătorului LXX, care a întregit astfel o formulă ce a apărut deja în v. 2,2.

2,6 „vor fi zdrobite” (συντριβήσονται): TM are *litt.* „se vor zvârcoli în chinuri”, imagine pierdută în traducere aici, dar păstrată în alte locuri (Mich. 4,10; Av. 3,10; Zah. 9,5). ♦ „ca fundul oalei” ὥς πρόσκαυμα χύτρας: cuvântul gr. πρόσκαυμα este atestat doar aici și în Na. 2,11 și înseamnă „partea oalei care stă pe foc”, „fundul (afumat) al oalei”. Pus în fața unui termen ebraic cu sens incert (*phā'rūr*), traducătorul a recurs la o parafrază, adăugând cuvântul „oalei” spre a face înțelesul cât mai limpede. Faptul că aceeași expresie ebraică este tradusă la fel aici și în Na. 2,11 este unul dintre cele mai puternice argumente în favoarea ipotezei unui singur traducător pentru corpusul Celor Doisprezece. Sensul frazei nu este tocmai clar în ebraică, dar, în greacă, comparația cu fundul oalei evocă fie chipuri înnegrite de durere, fie fețe înroșite de sudoarea suferinței. Vasile al Cezareei a văzut referirea la negreala chipului ca o aluzie la sufletele murdărite de păcat înainte de botez (*De bapt.* 1,2,10); pentru Ieronim, negreala reprezintă căința și groaza; pentru Theodoret (PG vol. 81, col. 1644C), chipurile scofălcite de foamete și lipsuri; pentru Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 317), chipurile veștejite de teamă și de necazuri; pentru Hesychios, durerea pricinuită de nimicirea Templului și de rușine.

orice chip [va fi] ca fundul oalei.

⁷ Ca oștenii vor da fuga și ca niște bărbați războinici se vor sui pe ziduri; și fiecare pe drumul său se va duce, iar cărările nu și le vor schimba

⁸ și nimeni nu se va îndepărta de fratele său; îngreunați de armele lor vor păși

și de săgețile lor vor cădea și nu se vor bucura de izbândă.

⁹ Cetatea o vor cuceri și pe ziduri vor alerga, se vor sui pe case și vor intra pe ferestre ca hoții.

¹⁰ Dinaintea lor va fi cuprins de tulburare pământul și se va cutremura cerul;

2,7 „nu și le vor schimba”: traducătorul, urmat de unii exegeți moderni ai TM, a tălmăcit astfel un *hapax* ebraic (*‘ābhaq*) pe care nu l-a înțeles. D. Barthélemy (*CTAT* 3) a sugerat că în pasajul de față, ținând seama de sensul din Deut. 15,8 („a da ori a lua cu împrumut sau zălog, i.e. a da la schimb, a schimba”), termenul ebraic ar trebui interpretat „nu-și vor schimba [căile]”.

2,8 Diferențele între LXX și TM sunt foarte însemnate în acest verset. ♦ „nimeni nu se va îndepărta”: TM are „nici unul nu-l va îmbrânci”. Citind *rāḥaq* „a se îndepărta”, termen frecvent, în locul lui *dāḥaq* „a împinge cu putere, a asupri”, cuvânt foarte rar, traducătorul s-a îndepărtat de la bun început de TM, spre deosebire de ceilalți traducători antici, care au aici variante mult mai apropiate de ebraică: „va asupri” (Symmachos), „va înfrânge” (Aquila). ♦ „îngreunați de armele lor vor păși”: TM are „va merge fiecare pe drumul său”. Diferența este greu de explicat, ea putându-se datora fie unei lecturi diferite a originalului ebraic, fie unei greșeli de copiere intervenite în tradiția textului grec. Oricum, varianta LXX spune cu totul altceva decât cea din TM: oștirea dușmană își va găsi pieirea în propria putere, așa cum sugerează și restul versetului. ♦ „vor cădea” πεσοῦνται: ca și TM, textul grec este ambiguu, verbul πίπτω putând însemna, la fel ca și corespondentul său ebraic *nāphal*, atât „a cădea”, cât și „a se năpusti asupra cuiva”. ♦ „nu se vor bucura de izbândă”: am tradus astfel verbul pasiv οὐ συντελεσθῶσιν din ed. Rahlfs, urmând tradiția interpretativă antiohiană, care înțelege „nu vor apuca sfârșitul războiului”. Ziegler a optat pentru o formă activă, συντελέσουσιν „nu vor izbândi, nu-și vor afla împlinire”. TM are „nu vor rupe rândurile”, cu un verb (*bāta*‘) care poate însemna atât „a rupe, a frânge”, cât și „a obține prin violență, a reuși, a izbândi”. Traducătorii antici par a fi fost la fel de nedumeriți de originalul dificil: Symmachos are „nu vor rupe”, Theodotion, „nu se vor frânge”.

2,10 „va fi cuprins de tulburare [...] se va cutremura [...] se vor întuneca [...] își vor ascunde strălucirea”: mânat de dorința de a unifica stilistic întregul pasaj (vv. 2-12), traducătorul LXX a redat și aici verbe de aspect perfectiv din ebraică (așa-numitele perfecte profetice) prin forme de viitor, întrerupând șirul de forme verbale de aspect imperfectiv de până acum. În plus, aliterările și asonanțele din TM au fost reproduse și chiar sporite în greacă (συγχυθήσεται/σεισθήσεται, συσκοτάσουσιν/δύσουσιν), după

soarele și luna se vor întuneca, iar stelele își vor ascunde strălucirea.

¹¹ Și Domnul va da glas dinaintea oștirii Sale, căci grozav de numeroasă e tabăra Sa, căci puternice sunt faptele cuvintelor Sale.

cum încearcă să sugereze și traducerea românească. ♦ „își vor ascunde strălucirea”: traducătorul s-a străduit să redea imaginea foarte sugestivă din ebraică, unde stelele își „strâng” strălucirea (i.e. o micșorează, o ascund), forțând puțin sensul termenului tehnic grec δύνω „a apune” (i.e. „a se cufunda”, „a se ascunde vederii”), la fel cum a făcut și în v. 4,15. ♦ Eclipsele de soare și de lună descrise aici și în vv. 2,31 și 4,15 sunt semne ale „Zilei Domnului” (cf. Am. 8,9; Is. 13,10 și Iez. 32,7), apărând ca atare în catalogul de semne prevestitoare ale acesteia întocmit de Origen spre a lămuri expresia „Ziua mâniei” din Rom. 2,5-6 (cf. Introducerea). Aceste fenomene, după părerea lui Origen, descriu tulburările cosmice întâmplare în ceasul Pătimirii lui Hristos, dar și semnele celei de-a doua veniri a Domnului. În sens moral, întunecarea înseamnă căderea în beznă a lui Satana, înger al luminii, și a toată strălucirea înșelătoare (Com. in Mat. series 48-49 în legătură cu Mt. 24,29-30). Theodor al Mopsuestiei (Com., pp. 86-87 și 89) șovăie între o interpretare istorică în cazul pasajului Ioel 2,2 (aceste fenomene au avut loc cu adevărat în cursul războiului împotriva lui Sennacherim, în vremea lui Ezekias) și una psihologică în cazul v. 2,10 (e vorba de tulburări ale percepției senzoriale cauzate de un șoc puternic). Theodoret (PG vol. 81, col. 1641C și 1645BC) procedează invers, refuzând să admită ipoteza unei întunecări reale în v. 2,2, în care vede doar expresia unei mâhniri profunde, dar socotind că v. 2,10 s-ar putea referi la fenomene naturale (i.e. la eclipse) reale. Chiril al Ierusalimului (Cat. 15,3) vede în acestea din urmă o condamnare a închinării la astre, în vreme ce Chiril al Alexandriei (Com., p. 319) consideră textul profetic drept o expresie hiperbolică a unei nenorociri de nespus. În sfârșit, Ieronim crede că norii de lăcuste întunecă lumina, dar, în același timp, și stelele iau parte la jalea tuturor, cernindu-și strălucirea.

2,11 „Și Domnul va da glas”: expresia poate denumi metaforic tunetul sau, după părerea lui Theodoret (PG vol. 81, col. 1645C), poate reda o percepție senzorială deformată de durere. Hesychios crede că este vorba de vestirea învierii morților. ♦ „oștirii Sale”: δύναις are aici înțelesul de „forță militară, putere armată”. ♦ „căci grozav de numeroasă e tabăra Sa”: pentru Hesychios, e vorba de tabăra îngerilor, pentru Ieronim, de dușmani nenumărați sau de „îngerii cei răi” din Ps. 77,49. ♦ „faptele” τὰ ἔργα: TM are „cel ce făptuiește”. S-ar putea ca varianta LXX să fie motivată de dorința de a evita prezentarea poporului mărșăluind ca un agent al divinității. Ceilalți traducători antici s-au ținut mai aproape de originalul ebraic: Symmachos are „căci puternici sunt cei ce împlinesc cuvântul Său”. La fel traduce și Targumul. Theodoret (*ibidem*, 1645C) stăruie aici asupra puterii Cuvântului lui Dumnezeu; tot așa Chiril al Alexandriei (Com., p. 320), care citează din Ier. 23,29: „cuvintele Mele [...] ca un foc, [...] ca o secure”. ♦ „măreată și strălucită foarte”: TM are „înfricoșătoare foarte”; adj. „măreată” este un adaos al LXX menit să armonizeze pasajul de față cu expresia din v. 3,4, în care traducătorul a văzut, probabil, o formulă (cf. și Sof. 1.14; Mal. 4.4 [3,23]). „Ziua cea mare” din Apoc. 6,17 și

Pentru că măreață e ziua Domnului, măreață și strălucită foarte și cine îi va fi pe potrivă?

¹² Și acum zice Domnul Dumnezeuul vostru:

„Întoarceți-vă la Mine din toată inima voastră, în post și-n plânset și în tânguire!”.

¹³ Și sfâșiați-vă inimile, nu veșmintele, și vă întoarceți la Domnul Dumnezeuul vostru,

căci milos și îndurător este El, îndelung răbdător și mult milostiv și gata să Se răzgândească în fața relelor!

¹⁴ Cine știe, poate Se va întoarce și Se va răzgândi

16,14 trimite la versetul de față. Pentru ἐπιφανής „strălucit, vădit”, adjectiv specific dezvăluirilor neașteptate ale lui Dumnezeu, cf. nota la Av. 1,7. Ziua aceasta este „ziua a opta”, începutul veșniciei (Vasile al Cezareei, *In Hex.* 2,8 și Grigore al Nyssei, *In Inscr. Ps.* 2,5). ♦ „și cine îi va fi pe potrivă?”: TM are „cine o poate îndura?”. Traducerea greacă este excepțională, verbul ebr. *kūl* fiind tradus în altă parte cu „a îndura, a suporta” (cf. Am. 7,10; Mal. 3,2), așa cum fac, de altminteri, și Theodotion și Aquila în pasajul de față.

2,12 „Dumnezeul vostru”: adaos al LXX semnalat de Origen și motivat de influența altor pasaje unde apare formula întreagă (cf. vv. 2,13.14). ♦ „tânguire”: cuvântul grec folosit aici (κοπετός) evocă de fapt imaginea aceluia care își bate pieptul în semn de jale. Ioan Gură de Aur a aflat în pasajul de față definiția adevăratului post (*In Ep. 2 ad Cor.* 4,6); Theodoret (PG vol. 81, col. 1648A) l-a citit ca un îndemn la pocăință (κατάνυξις).

2,13 „milos și îndurător [...] îndelung răbdător și mult milostiv”: cele patru atribute divine folosite aici și în Iona 4,2 pentru a exprima încrederea în Dumnezeu și în îndurarea Lui sunt o trimitere directă la Ex. 34,6, unde Dumnezeu Însuși S-a descris pe Sine lui Moise drept „îndelung răbdător și mult milostiv”. Cei patru termeni mai apar împreună în Ps. 85,15; 102,8; 144,8; 2Ezr. 19,17; primii doi în 2Ezr. 19,31; ultimii doi în Num. 14,18 și în ordine inversă în Ps. 110,4 și 111,4 (doar în LXX). Ei reprezintă deci tălmăcirea foarte stabilă a patru atribute ebraice, dintre care ultimul, *rabh hesedh*, îi corespunde exact celui de-al patrulea din înșiruirea greacă (πολυέλεος), fără a fi însă înrudit cu primul, cum se întâmplă în greacă (ἐλεήμων). Despre μακρόθυμος „îndelung răbdător”, cf. nota la Na. 1,3. ♦ „gata să Se răzgândească”: verbul gr. μετανοέω, folosit aici, înseamnă „a-și schimba gândul” și traduce ebr. *niham* „a se căi” (cf. nota la Iona 3,10). Targumul a parafrazat versetul de față și pe cel următor, evitând să afirme că Dumnezeu S-ar fi căit; la fel au procedat și Aquila și Symmachos, care au tradus „Se va lăsa înduplecat”.

2,14 „Cine știe, poate Se va întoarce”: aceeași expresie în Iona 3,9. Targumul, care evită sistematic ideea „răzgândirii” lui Dumnezeu, dă un nou subiect verbelor, pe păcătos, care, prin căință, rugăciune și libații, se va învrednici de binecuvântarea lui Dumnezeu. Pentru Ieronim, ei „dacă” (tradus aici „poate”) dă glas unei dorințe a cărei împlinire nu

și va lăsa în urmă-l binecuvântare, jertfă și libație Domnului Dumnezeului nostru!?

¹⁵ Trâmbițați din trâmbiță în Sion,

sfințiți un post, vestiți o închinare,

¹⁶ strângeți la un loc poporul, sfințiți adunarea, alegeți-i pe bătrâni, strângeți-i la un loc pe pruncii sugari,

să iasă mirele din odaia lui și mireasa din iatacul ei!

¹⁷ Între temelie și altar, vor plânge preoții care slujesc Domnului

este sigură; dimpotrivă, pentru Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, pp. 90-91), Theodoret (PG vol. 81, col. 1648B) și Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 323), întrebările din textul biblic nu fac decât să întărească nădejdea într-o asemenea schimbare. ♦ „jertfă”, θυσία: cf. nota la Iona 1,16. Aquila și Symmachos au tradus aici „dar”, în vreme ce Theodotion a păstrat varianta LXX. ♦ „nostru (ἡμῶν)”: am tradus textul din ed. Rahlfs, întemeiat pe majoritatea manuscriselor; Ziegler are aici „vostru (ὁμῶν)”, ca în TM, ceea ce implică atribuirea întrebării unui alt subiect.

2,16 „alegeți-i” ἐκλέξασθε traduce ebr. *qābhaṭ* „a aduna” din TM, care este de obicei echivalat la profetii mici cu alte verbe. De aceea Ziegler are aici lecțiunea ἐκδέξασθε „primiți”, care mai apare în corpusul Celor Doisprezece (cf. Os. 9,6; Mich. 2,12 și Na. 3,18). ♦ „pruncii sugari”: TM are „pe copii și pe sugari”. ♦ „iatacul”: cuvântul παστός înseamnă în greaca elenistică „vâl”, desemnând un soi de baldachin care se purta deasupra capului miresei în ceremonialul nupțial. Aici (ca și în Ps. 18,6) el traduce ebr. *huppāh* „baldachin”, dar și „cameră nupțială”. Ciprian al Cartaginei a inclus versetul de față într-un catalog de pasaje biblice unde Hristos și Biserica sunt înfățișați ca „mire” și „mireasă”, textul din Ioel fiind singurul care vorbește de fiii spirituali ai acestei uniri („pruncii sugari”). După părerea lui Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 324), cântecele de bucurie, așa cum s-ar cânta pe la nunți, nu-și au locul în vreme de jale și tânguire; profetul îndeamnă deci la înfrânare, care nu poate fi despărțită de post (Ieronim), din pricina primejdiei (Didymos, *In Za.* 3,344) și a doliului (Hesychios).

2,17 „Între temelie (τῆς κρηπίδος) și altar”: ebr. *’ulām* înseamnă „pridvor, vestibul cu coloane”, denumind partea din față a templului; gr. κρηπίς este un termen specializat din limbajul arhitecturii și înseamnă „talpă, temelie, fundament”, în limba curentă însemnând „încălțăminte”. Peste tot unde apare în LXX, termenul ebraic este transcris αἶλαμ, în vreme ce aici este tradus și adaptat la realitățile cultului grec. La fel au procedat Aquila (πρόδρομος) și Symmachos (προπύλαιος), în vreme ce Theodotion s-a mulțumit să transcrie cuvântul ebraic (οὐλαμ). ♦ „să-i stăpânească neamurile”, *litt.* „[ocara] de a-i stăpâni pe ei neamurile”. LXX a citit, asemenea Targumului și traducerilor în latină și siriacă, o formă a verbului *māṣal* „a stăpâni”, în vreme ce mulți exegeți ai TM preferă *lim’šol* „spre bătaia de joc [a neamurilor]”. ♦ Pentru Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 325), conținutul rugăciunii preoților arată destul de limpede că lăcustele sunt doar o întruchipare metaforică a asirienilor, cuvintele de față putându-se referi și la stăpânirea demonilor (la fel socotește și Hesychios). În tradiția apocaliptică iudaică, neamurile amintite

și vor zice: „Cruță, Doamne, poporul Tău și nu face de ocară moștenirea Ta, să-i stăpânească neamurile, ca nu cumva să [se] spună printre neamuri: «Unde este Dumnezeuul lor?»».

¹⁸ Iar Domnul Și-a iubit cu strășnicie țara Sa

și Și-a cruțat poporul.

¹⁹ Și a răspuns Domnul și a zis poporului Său: „Iată, Eu vă trimit vouă grâne, vin și untdelemn și vă veți umple de ele

și nu vă voi mai face de ocară printre păgâni!

²⁰ Și pe cel din miazănoapte îl voi alunga de la voi și-l voi goni într-un ținut lipsit de apă, iar fruntea [oștirii] lui o voi nimici înspre marea cea apropiată și spatele [oștirii] lui, înspre marea cea îndepărtată;

aici au fost puse în legătură cu Gog și Magog (cf. Iez. 38–39), care vor da năvală asupra lui Israel la sfârșitul veacurilor. ♦ „ca nu cumva să [se] spună”: TM are „de ce să [se] zică?”.

2,18–27 Răspunsul Domnului.

După amenințări și chemare la pocăință, acest paragraf se deschide cu afirmarea îndurării lui Dumnezeu („Și-a cruțat poporul”). Cuvântul Lui, exprimat la persoana I (în vv. 19–20 și 25–27), făgăduind binefaceri, se întretese cu al profetului (vv. 21–23), care cheamă pământul, vietățile și pe fiii Sionului să-I dea slavă Domnului. Cu mărturisirea de credință într-un singur Dumnezeu (v. 27) se încheie capitolul 2.

2,18 „Și-a iubit cu strășnicie [...] Și-a cruțat”: gr. ἐζήλωσε... ἐφείσατο: am evitat în românește imaginea unui Dumnezeu „gelos”, care, deși apropiată lexical de original, prezintă inconvenientul de a trivializa o relație consecvent descrisă în VT în termenii unei iubiri aprige și exclusiviste, întemeiate pe legătura specială dintre Dumnezeu și poporul Său. În termenul grec predomină sentimentul posesiei exclusive și al dreptului inalienabil al lui Dumnezeu, fără conotațiile de teamă bolnăvicioasă pe care le are gelozia umană. Expresia acestei iubiri aprige se întâlnește adesea la cei Doisprezece Profeți: Na. 1,2; Sof. 1,18; 3,8 și Zah. 1,14; 8,2 (cf. și Ex. 20,5; Deut. 32,19; Iis. Nav. 24,19). Targumul a înlocuit aici această „iubire aprigă” a lui Dumnezeu cu „mila”. Theodor al Mopsuestiei (Com., p. 92) socotește că, în conformitate cu limbajul profetic, verbele la trecut din pasajul de față și din cele următoare se referă, de fapt, la viitor. Theodoret (PG vol. 81, col. 1648D) subliniază legătura dintre pământ și oameni, solidari atât în binecuvântări, cât și în blesteme; pentru această legătură între om și natură, cf. și vv. 1,11.18.

2,20 „cel din miazănoapte”: din punct de vedere istoric, nordul a fost dintotdeauna locul dinspre care veneau năvălitorii asupra lui Israel, în special asirienii (cf. Sof. 2,13 și Is. 14,31) și babilonienii (Iez. 26,7); în chip simbolic, nordul a fost identificat deci cu locul de unde vin nenorocirile și dușmanii (cf. mai ales Ier. 1,14; 4,6; 6,1.22; 15,12 *et al.*). Pentru Origen (*Hom. Num.* 9,4), „cel din miazănoapte” este diavolul cu răutățile sale. ♦ „iar fruntea [oștirii] lui o voi nimici”: TM nu are „voi nimici”, care a apărut în LXX

și se va ridica putreziciunea lui și se va ridica duhoarea lui, căci s-a grozăvit cu faptele sale.

²¹ Prinde curaj, tu, țară,

bucură-te și te veselește, căci mărește lucruri a făcut Domnul!

²² Prindeți curaj, voi, dobitoace ale câmpului, căci au înmugurit câmpiile deșertului,

din cauza unei segmentări diferite a originalului ebraic. Expresia τὸ πρόσωπον, *litt.* „față”, *i.e.* „fruntea [oștirii]”, reproduce întocmai expresia din ebraică, folosind un termen atestat cu sensul de „avangardă” și în limbajul militar grec; adaosul din traducerea românească sugerează acest lucru. ♦ „cea apropiată (πρώτην) [...] cea îndepărtată (ἐσχάτην)”: gr. πρώτη, „întâiul, primul” traduce aici în mod excepțional ebr. *qadh' mōnī* „răsăritean, situat înspre est” și nu are sens decât alături de antonimul său ἔσχατος „ultimul, cel mai îndepărtat”, ce redă aici ebr. *'aharōn* „îndepărtat, ultim”, dar și „apusean, vestic”. Expresiile ebraice traduse literal aici și în Zah. 14,8 denumesc Marea Moartă și, respectiv, Marea Mediterană. Ieronim și Theodoret (PG vol. 81, col. 1649B) au văzut în versetul de față o aluzie la nimicirea unei mulțimi de asirieni de către un înger (Is. 37,36), socotind că mărele pomenite de profet reprezintă în fapt două oștiri, pe cea babiloniană și pe cea persă. Pentru Ieronim însă, cele două mări ar putea numi în chip metaforic două categorii de păcătoși: pe cei care abia și-au deschis poarta sufletului pentru păcat și pe cei învechiți în rele. Hesychios a interpretat referirea la fruntea și spatele oștirii ca o trimitere la păcatele ce trebuie spălate la botez. ♦ „putreziciunea [...] duhoarea”: Ieronim crede că e vorba de duhoarea răspândită de rămășițele putrezite ale lăcustelor purtătoare de molimă; Theodoret (*ibidem*) trimite mai curând la duhoarea leșurilor rămase neîngropate pe câmpul de luptă; Chiril al Alexandriei (Com., p. 329) s-a gândit însă la nimicirea babilonienilor în vremea lui Ezekias, când a fost nevoie de o purificare a țării (cf. Iez. 29,13), dar și la putoarea lui Satan care se ridică din adâncurile iadului. ♦ „s-a grozăvit cu faptele sale”: nici în TM, nici în LXX subiectul acestui verb nu este precizat; unii comentatori ai TM au adăugat „Domnul”, ca în v. 2,21, dând frazei un sens diferit. Targumul i-a identificat aici pe năvălitorii dușmani, „căci ei au săvârșit multe răutăți”.

2,21 „Prinde curaj, tu, țară”: TM are „nu te teme, țară”. Același îndemn în Sof. 3,14.15.16.17. **2,22** „au înmugurit”: TM are „au înverzit”. După părerea lui Theodoret (PG vol. 81, col. 1649D), îndemnurile adresate lucrurilor sau dobitoacelor necuvântătoare au rostul de a-i mângâia pe năpăstuiții cărora le va vorbi Domnul în cele ce urmează, aceștia fiind păcătoșii (Hesychios) sau creștinii mai delăsători (Chiril, Com., p. 331). „Pomul” roditor a primit mai multe interpretări: el este un simbol al crucii pentru Ieronim, via și smochinul reprezentându-l pe Iisus și pe Duhul care vindecă (cf. Mich. 4,4 și 4Rg. 20,7; Is. 38,21); pentru Metodios al Olimpului (Conv. 10,5), e vorba de Biserica ieșită dintre iudei; de Biserica neamurilor în viziunea lui Hesychios; Chiril al Alexandriei (*ibidem*) s-a gândit la învățătura creștină, tare ca lemnul pomilor și cu rod dulce precum al viei și al smochinului.

căci pomul și-a dat roada, via și smochinul și-au dăruit puterea!

²³ Și voi, copiii Sionului, bucurați-vă și vă veseliți pentru Domnul Dumnezeu vostru, căci v-a dat vouă merinde pentru dreptate,

și va revărsa pentru voi ploaie timpurie și târzie ca mai înainte!

²⁴ Și se vor umple ariile cu grâne,

iar teascurile de vin și de untdelemn vor da pe dinafară.

²⁵ Și vă voi da, în schimbul anilor pe care i-au mâncat lăcusta și cosașul și tăciunele și omida,

oștirea Mea cea mare pe care am trimis-o împotriva voastră,

2,23 „merinde pentru dreptate”: TM are „ploaia de toamnă pentru dreptate”. Traducătorul LXX a transpus aici creator imaginea din ebraică; credinciosul care trăiește în frica lui Dumnezeu va primi de la El merinde, semn al binecuvântării Sale, adică al dreptății Sale. La fel a procedat traducătorul și în Os. 10,12, unde a redat o expresie ebraică similară conținând verbul „a ploua” prin „roadele dreptății”. Tradiția iudaică a interpretat însă altfel termenul rar din TM (*mōreh*), dându-i nu înțelesul de „ploaie”, ci pe acela de „învățător”; astfel, Targumul traduce aici „Dumnezeu v-a dat vouă învățător pentru dreptate”, la fel ca Vulgata; Symmachos are, de asemenea, „pe cel care să vă învețe”. De aceea, D. Barthélemy (*CTAT* 3) și alți specialiști nu exclud posibilele conotații mesianice ale pasajului de față. ♦ „ploaie timpurie și târzie”: TM are „ploaie de toamnă și ploaie de primăvară”; expresia greacă mai apare doar în Deut. 11,14; Os. 6,3; Ier. 5,24 și Zah. 10,1, reluată în Epistola lui Iacob din NT, v. 4,7. ♦ „ca mai înainte”: TM are „în cea dintâi [lună]”; exprimare eliptică (cf. Iez. 45,18.21) a numelui lunii Nisan, care încheie anotimpul ploios în regiune. Cele două feluri de ploaie l-au făcut pe Hesychios să se gândească la Lege și la har. Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 332) crede că apa, grânele, vinul și untdelemnul trimit la darurile harului divin, mai cu seamă la Sfintele Taine: botezul, euharistia și mirungerea. Pentru Ieronim, cele două feluri de ploaie numesc fie cele două Testamente, fie două niveluri diferite de cunoaștere a învățării creștine.

2,25 „vă voi da, în schimbul anilor pe care i-au mâncat”: pentru limbajul răsplății cuate (*ἀνταποδίδωμι*), cf. nota la v. 4,4. Hesychios identifică aici lăcustele cu asirienii; cosașul, care descinde din lăcuste, cu babilonienii; tăciunele, cu macedonenii; omida, cu romanii care au nimicit vechiul Ierusalim pentru a construi unul nou. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 94) interpretează felurile specii de insecte drept diverse pagube pricinuite de atacul dușmanilor, în vreme ce Theodoret (PG vol. 81, col. 1652A) insistă asupra faptului că năvălirea insectelor nu este numai o reprezentare metaforică a invaziei dușmanilor, ci și descrierea unor nenorociri reale. În sfârșit, Chiril al Alexandriei (*Com.*, pp. 332-333) vede în versetul de față o referire la izbânda pe care Hristos o va dăruî creștinului împresurat de demoni. În plus, Theodoret, Ieronim și Chiril cred că pomenirea omidei are aici rostul de a arăta că puterea lui Dumnezeu se poate exercita chiar prin lucruri cu totul neînsemnate.

²⁶ și veți îmbuca și veți mânca pe săturate și veți lăuda numele Domnului Dumnezeului vostru, ce lucruri minunate a făcut pentru voi,

iar poporul Meu nu va fi rușinat în veac!

²⁷ Și veți cunoaște că în mijlocul lui Israel sunt Eu, și Eu [sunt] Domnul Dumnezeu vostru și nu mai este [altul] afară de Mine, iar tot poporul Meu nu va mai fi rușinat până în veac!

3 ¹ Și [așa] va fi după acestea: voi revărsa din duhul Meu peste tot trupul și vor profeti fiii voștri și fiicele voastre,

iar bătrânii voștri vor visa vise și tinerii voștri vor vedea vedenii.

² Și chiar asupra robilor și roabelor

2,26 „și veți îmbuca și veți mânca pe săturate”, *litt.* „veți mânca mâncând (semitism) și vă veți sătura”.

2,27 „nu mai este [altul] afară de Mine”: mărturisire de credință monoteistă formulată ca în Deut. 32,39 (cf. și Deut. 4,35.39).

3,1-5 *Dăruirea duhului*.

În ed. Ziegler, cele cinci versete fac parte din cap. 2 (vv. 2,28-32), aceasta fiind împărțirea și în Vulgata. În ed. Rahlfs și în TM ele formează un capitol nou. Cuvântul lui Dumnezeu vestește că duhul va fi dăruit oamenilor (vv. 1-2), iar acest lucru va fi însoțit de minuni (vv. 3-4) și de făgăduința mântuirii pentru toți cei care-l vor chema numele (v. 32). Versetele acestea au fost citate de Apostolul Petru în cuvântarea sa la Cincizecime (Fp. 2,17-21; cf. Introducerea).

3,1 „după acestea”: cuvintele gr. *μετὰ ταῦτα* sunt o simplă formulă de tranziție și înseamnă „apoi”; Apostolul Petru le-a înțeles ca o indicație cronologică: „în zilele de pe urmă”, adică la venirea lui Hristos. ♦ „voi revărsa din duhul Meu” *ἐκχέω ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου*: TM are „voi revărsa duhul Meu”; despre construcția cu *ἀπὸ*, care limitează revărsarea duhului și interpretările ce i s-au dat, cf. Introducerea. ♦ „peste tot trupul”, *litt.* „peste toată carnea”. Gr. *σάρξ* traduce în limbaj biblic ebr. *bašar*, ce desemnează omul văzut sub aspectul său fizic, perceptibil, dar efemer. Pentru Eusebiu al Cezareei, această precizare înseamnă că mântuirea e dăruită „întregului neam omenesc”, nu doar evreilor (*Com. Is.* 2,66,23). Didymos socotește că formula profetică nu se aplică și animalelor, după cum Eva, deși numită în Gen. 3,20 „mama tuturor celor vii”, nu este, de fapt, decât maica oamenilor (*In Gen.* 105); la fel cred Epifanie (*Panarion* 3,2; *haer.* 77,10) și Chiril al Alexandriei.

3,2 „Și”: toate manuscrisele grecești traduc ebr. *w'egham* „și de asemenea” cu *καί* „și” aici și în v. 3,4, dovedind că ne aflăm în fața unui text anterior recensurii *καίτε*. Cu toate acestea, textul citat de Apostolul Petru în Fp. 2,18 are aici *καίτε* „și chiar”, atestând astfel existența acestei recensurii și pentru Cartea lui Ioel. ♦ „asupra robilor și roabelor”: textul acesta, identic cu cel din TM, apare în marile manuscrise W B S, în vreme ce alți martori, precum Iustin și Theodoret, au o variantă îmbogățită: „asupra robilor *Mei* și roabelor *Mele*”, fără îndoială influențată de textul citat de Apostolul Petru

în zilele acelea voi revărsa din duhul Meu.

³ Și voi da [semne] minunate în cer și pe pământ:
sânge și foc și trâmbete de fum.

⁴ Soarele se va întuneca și luna se va însângera
mai înainte să vină ziua Domnului cea mare și strălucită.

⁵ Și [așa] va fi: oricine va chema numele Domnului va afla scăpare,

în Fp. 2,18. Pomenirea „flicelor” în versetul precedent și a „roabelor” aici le-a dat Părinților prilejul să discute despre demnitatea femeii înaintea lui Dumnezeu: Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 339) se mulțumește cu această evaluare pozitivă, în vreme ce Epifanie (*Panarion* 3,2; *haer.* 79,3) găsește în versetul de față argumente pentru a le exclude pe femei de la preoție, recunoscându-le numai darul profeției. Theodoret (PG vol. 81, col. 1653B) le dă drept pilde de profetese pe cele patru fiice ale lui Filip (Fp. 21,9), așa cum făcuse și Ioan Gură de Aur (*In Ep. 1 ad Cor.* 26,3), iar de profet pe Apostolul Pavel, la fel cum face și Chiril. Theodoret subliniază prezența aceluiași duh sub forma darului profeției, de care au parte și „sfînșii” din vremea sa (*cf.* și Didymos, *In Zah.* 2,154-155).

3,3 „trâmbete de fum”: TM are „stâlpi”. Cuvântul ebr. *tîmārāh* este derivat de la *tāmār* „palmier” și evocă imaginea unui stâlp asemănător trunchiului acestui copac. Imaginea s-a pierdut în traducere, termenul folosit în LXX (ἀτμός) amintind, în schimb, de trâmbetele de fum ce se înalță dintre ruinele Sodomei și Gomorei (*cf.* Gen. 19,28).

3,4 „Soarele se va întuneca și luna se va însângera”, *litt.* „se va preschimba în” (μεταστροφῆσεται εἰς). Dacă în vv. 2,10 și 4,15 este vorba de eclipse totale de soare și de lună, aici eclipsa de lună este, probabil, parțială, ceea ce explică culoarea sângerie a astrului (*cf.* Is. 13,10, Iez. 32,7 și Fp. 6,12-13, unde apare aceeași imagine). Ieronim și Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 96) au înțeles aceste minuni prevestite în chip metaforic și hiperbolic de profet ca pe un reflex al percepției senzoriale deformate de teamă și de suferință, precizând totuși că ele se vor împlini cu adevărat în vremea Pătimirii lui Hristos. Ioan Gură de Aur (*In Ac. Ap.* 5,1) leagă descrierea de aici de dărâmarea Ierusalimului, citând mărturia lui Flavius Iosephus (*cf.*, de pildă, *BI* 6,5,3, 289). Chiril o apropie de Is. 50,3, punând-o în legătură cu Pătimirea Domnului. Ioan Gură de Aur (*Contra Iud. et gent.* 5; *De bapt. Christi* 2) și Theodoret (PG vol. 81, col. 1656A) socotesc că profetul descrie acum semnele minunate care vor preceda a doua venire a lui Hristos, după ce în v. 2,10 le înfățișase darurile ce au însoțit prima venire; cea de-a doua „arătare” (ἐπιφάνεια) a Domnului va fi tot atât de strălucită pe cât de obscură a fost cea dintâi (*cf.* Lc. 21,25; Flp. 2,10). Despre interpretările patristice ale pasajului, *cf.* L. Brottier, „L'Obscurcissement du soleil en plein jour. Quelques réflexions des Pères commentateurs de la Septante des Prophètes”, *VChr* 51, 1997, pp. 339-358.

3,5 Atât în TM, cât și în LXX, versetul de față are structură chiasmică: lui „va chema” (ἐπικαλέσεται) din primul emistih îi corespunde „i-a chemat” (προσκέκληται) în al doilea, iar lui „va afla scăpare” (σωθήσεται), „cel scăpat” (ἀνασφώμενος); am păstrat organizarea specială a versetului și în română. În greacă, atât „a afla scăpare”, cât și

căci pe muntele Sion și în Ierusalim va fi câte un [om] scăpat, după cum a zis Domnul, și ei vor răspândi vestea cea bună, [aceia] pe care i-a chemat Domnul.

4 ¹ De aceea, iată, Eu, în zilele acelea și în vremea aceea,

„scăpat” au și sensul de „a se mântui, mântuit”. ♦ „oricine va chema [...] va afla scăpare”: cuvântul acesta al lui Ioel a fost folosit în Rom. 10,13 ca argument pentru a afirma că toate neamurile sunt chemate la credință și la mântuire. Legătura între invocarea numelui Mântuitorului și credință este subliniată de Origen (*Com. in Rom.* 8,3 și *Selecta in Ps.* 4,1), de Vasile al Cezareei (*Asceticon magnum prooem.* 3) și de Theodoret (PG vol. 81, col. 1656B). ♦ „ei vor răspândi vestea cea bună, [aceia] pe care i-a chemat Domnul” εὐαγγελιζόμενοι, οὓς κύριος προσκέκληται: TM are „și printre supraviețuitorii pe care îi cheamă YHWH”. Ebr. *ūbhasš' rīdhīm* „și printre supraviețuitori” este greu de înțeles în context, astfel că traducătorul a vocalizat probabil altfel textul consonantic, citind o formă a verbului *bāšar* „a vesti, a anunța”, pe care l-a tradus cu un plural în greacă. Astfel, sensul textului s-a schimbat radical: în LXX, cei salvați de catastrofă (și mântuiți în același timp) sunt vestitorii veștii celei bune și ai mântuirii (*cf.* Na. 2,1; Is. 40,9; 52,7; 60,6; 61,1). Imaginii curente în TM a „rămășiței lui Israel”, a „supraviețuitorilor”, traducătorul i-a adăugat o idee absentă din textul ebraic, anume aceea a răspândirii „veștii celei bune”. Traducerile lui Aquila și Theodotion au abandonat această înnoire, oferind o versiune mai apropiată de TM: „și de asemenea printre cei rămași”. ♦ Pasajul acesta dificil a fost înțeles în fel și chip: tradiția rabinică a văzut în el o descriere a soartei poporului ales prevestită deja în Tora (*cf.* Deut. 28,10). În tradiția creștină, după părerea lui Ieronim, sfârșitul versetului îi evocă pe iudeii care au primit credința (*cf.* Is. 1,9); pentru Theodoret (*ibidem*, 1656A), e vorba de apostolii care vestesc apropierea Împărăției lui Dumnezeu (Mt. 3,2); Hesychios crede că versetul se referă la toți ceibotezați.

4,1-8 Valea lui Iosaphat.

În ed. Rahlfs și în TM aici începe cap. 4; în ed. Ziegler, cap. 3. Primele opt versete cuprind o prevestire în favoarea lui Israel (vv. 1-2) și împotriva neamurilor din cauza tuturor răutăților săvârșite de ele împotriva lui Iuda și împotriva Ierusalimului (vv. 3-6). Tyrul, Sidonul și Galileea (țara filistenilor în TM) sunt pomenite cu numele și mustrate. Interpretări creștine vor atribui un rol eshatologic văii lui Iosaphat, locul unde Dumnezeu va face dreptate.

4,1 „iată, Eu”, ἰδοὺ ἐγώ: versiunea greacă a armonizat formularea prevestirii, ținând cont de vv. 2,19 și 4,7 și adăugând un „Eu” absent din TM. ♦ „îi voi întoarce pe cei robiți”, *litt.* „voi întoarce robia” ἐπιστρέψω τὴν αἰχμαλοσίαν, traducere literală obișnuită în VT pentru expresia ebr. *šūbh 'eth š'bhūth*, *litt.* „voi întoarce întoarcerea” (*i.e.* „pe cei prinși, captivi”). Însă după cum a arătat J.-M. Babut (*Les Expressions idiomatiques de l'hébreu biblique*, J. Gabalda, Paris, 1995, pp. 190-235), această expresie nu se referă neapărat la întoarcerea din robia babiloniană, căci ea își pierduse de mult sensul inițial, ajungând să însemne doar „a restabili o situație anterioară (fericită)”. Sensul de „restaurare” este bine atestat în limbajul juridic, mai cu seamă în aramaică (*cf.* J.C. Greenfield, „Studies in West Semitic Inscriptions. Stylistic Aspects of the Sefire Treaty Inscriptions”, *Acta*

când îi voi întoarce pe cei robiți din Iuda și din Ierusalim,
² și voi aduna toate neamurile și le voi coborî în valea lui Iosaphat,
 Mă voi judeca acolo cu ele în privința poporului Meu și a moștenirii
 Mele, Israel, care au fost împrăștiati printre neamuri:
 țara Mea au împărțit-o,
³ iar poporul Meu l-au tras la sorți;

Orientalia 29, 1965, p. 4). Cu toate acestea, Părinții (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 98; Theodoret, PG vol. 81, col. 1656D; Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 345) au văzut în versetul de față o referire la întoarcerea din exilul babilonian.

4,2 „voi aduna (συνάγω) toate neamurile”: legându-se de verbul συνάγω, folosit în acest pasaj și în Iez. 38,4 și 39,2, Theodoret (PG vol. 81, col. 1657CD) vede aici prevestirea adunării ce precede năvălirea lui Gog și Magog de care vorbește profetul Iezechiel (Magog este, de fapt, numele țării peste care domnește Gog, însă, în textele de după Iezechiel, numele devine un personaj în sine). După ce i-a atacat pe evreii care se întorceau de la Babilon, Gog a fost nimicit de Dumnezeu la un loc cu oștirea sa. Aceeași interpretare în tradiția rabinică: războaiele cu Gog și Magog sunt un semn al iminentei venituri a lui Mesia. ♦ „le voi coborî”: Origen (*Hom. Is.* 1,1) identifică aici imaginea unui Dumnezeu justițiar, care Se pogoară amenințator pe pământ (cf. Gen. 18,21; Mich. 1,3), și o opune imaginii lui Dumnezeu care șade în slavă, pe un tron înalt (cf. Is. 6,1). ♦ „în valea lui Iosaphat”: toponimul ebr. *y'hōšāphāṭ* înseamnă „YHWH judecă” și este lămurit în TM de verbul *w'nīspāṭīl* „și voi judeca”. Traducătorul LXX s-a mulțumit să transcrie cuvântul Iosaphat, urmat de verbul διακριθήσομαι „voi rosti judecata, voi hotărî, voi judeca”, pierzând astfel jocul de cuvinte din original (*figura etymologica*), la fel ca mai jos în v. 12. Valea cu pricina poartă numele unuia din regii lui Iuda (vezi 3Rg. 22,41-51), însă nu poate fi identificată cu un loc anume, fiind mai curând un loc simbolic al dreptății; o tradiție creștină târzie identifică totuși valea lui Iosaphat cu albia Chedronului. Părinții s-au gândit la mai multe localizări posibile: o vale așezată între Ierusalim și Muntele Măslinilor, după părerea lui Eusebiu (*Onomasticon*, sect. A, Rg.), care identifică „trecătoarea Ennomului” (unde unii au plasat Gheena) cu „trecătoarea lui Iosaphat” (*Onomasticon*, sect. T, Rg.); Ierusalimul însuși (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 99) sau un loc puțin îndepărtat de Ierusalim către răsărit (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 347). ♦ „care au fost împrăștiati”: TM are „pe care i-au împrăștiat”; folosirea pasivului în greacă pune accentul asupra soartei tragice a lui Israel, micșorând în același timp responsabilitatea neamurilor vinovate de aceasta. În LXX și structura frazei e diferită: în vreme ce în TM verbul „și-au împărțit” are același subiect cu „au împrăștiat” (i.e. neamurile), în greacă acestea sunt numai subiectul celui de-al doilea verb.

4,3 „l-au tras la sorți” ἔβαλον κλήρους, *litt.* „au aruncat sorții”, adică „au aruncat [într-un vas] obiectele” cu care apoi „au tras la sorți”, acesta fiind înțelesul expresiei ebraice, tradusă la fel peste tot (cf. Abd. 11; Na. 3,10) în corpusul Celor Doisprezece (încă un argument pentru ipoteza unui singur traducător). Imaginea se referă la consecințele înfrângerii israeliților: deportarea, măcelărirea pruncilor, împărțirea prin tragere la sorți a pământului și a prizonierilor de vază între învingători. Theodoret (PG vol. 81,

și i-au dat pe băieți desfrânatelor și pe fete le vindeau pentru vin și beau.
⁴ Iar voi, ce-Mi sunteți, Tyrule și Sidonule și toată Galileea Străinilor?
 Îmi veți plăti voi, oare, plata [datorată]? Sau aprig Îmi veți ține minte
 răul?
 Și Eu vă voi plăti curând plata [datorată] asupra capetelor voastre
⁵ pentru aurul Meu și pentru argintul Meu pe care le-ați luat
 și pentru lucrurile Mele alese și frumoase pe care le-ați dus în templele
 voastre.

⁶ Și pe fiii lui Iuda și pe fiii Ierusalimului i-ați vândut către fiii elinilor,

col. 1657A), care referă pasajul de față la Gog și Magog, socotește că aceștia au împărțit prin tragere la sorți pământurile lui Israel, dat fiind că la întoarcerea din Babilon pământurile nu mai erau în proprietatea nimănui.

4,4 „Iar”: TM are *w'gham*, expresie retrădusă constant în recensiuinea καίγε, dar care a rămas aici, ca și în v. 2,29, redată printr-un simplu καί, spre deosebire de versiunile lui Aquila și Theodotion, care au, după mărturia Syrohexaplei, καίγε. ♦ „toată Galileea Străinilor”: TM are „și toate ținuturile Filistiei” (*g'lilōth ph'lāseth*); traducerea LXX reflectă intenția de a actualiza textul ebraic conform situației geo-politice din epoca elenistică, redând substantivul comun *g'lilōth* „ținuturile” printr-un toponim, Γαλιλαία. ♦ „Străinilor”: οἱ ἄλλοφύλοι, *litt.* „cei de alt neam” corespunde ebr. *ph'lāseth*, nume poetic și rar al „Filistiei”, țara locuită de neamul numit adesea în VT *ph'lištim*, „filistenii”. Etnonimul ebraic a fost mai întâi transcris ca atare în LXX (Φυλιστιμ în Ex. 15,14), iar apoi tradus constant cu „cei de alt neam”, echivalat cu „Străinii” în ediția de față. Cuvântul mai apare și în Abd. 19, unde Chiril relatează că „cei de alt neam” mai sunt numiți și „palestinieni”, precum și în Sof. 2,5. Pentru Theodoret, „Galileea Străinilor” înseamnă ținutul din jurul cetății Tyr (PG vol. 81, col. 1657B); după părerea lui Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 350), Tyrul, Sidonul și cei numiți filistenii, locuitori ai ținutului care se întinde până la Geth, numit și „țara Străinilor”, erau „căpeteniile neamurilor”. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 100) a identificat însă aici doar Tyrul și Sidonul, care s-ar fi aliat cu Gog și Magog pentru a-l învinge pe Israel. ♦ „Îmi veți plăti... plata [datorată]” ἀνταπόδομα... ἀνταποδίδοτε: expresie din limbajul financiar (atestată la Herodot, Thucydide, Aristotel), folosită de traducătorul LXX cu sensul „a face pe cineva să-și plătească greșeala, a pedepsi” (sau „a răsplăti” – cf. și v. 2,25). ♦ „veți ține minte răul (μνησικακέϊτε)”: traduce aici ebr. *gāmal* „a acționa față de cineva, a-i plăti cuiva cu aceeași măsură”, expresie, în context, a legii talionului. Ținerea de minte a răului, ranchiuna (μνησικακία) este pomenită în literatura patristică, și mai ales în scrierile monahale, ca unul dintre păcatele cele mai grele de care se poate face vinovat un creștin. Rahlfs și Ziegler au legat adv. ὀξέως „aprig, iute” de verbul precedent, în vreme ce în TM adv. *qal* „repede” trebuie citit împreună cu adverbul următor (*mehērāh* „degrabă”): „repede, degrabă vă voi face să-Mi plătiți plata [datorată]”, așa cum, de altfel, a și citit Theodor al Mopsuestiei.

4,6 „către fiii elinilor”: TM are „fiilor *y'wānīm*-ilor”. Etnonimul acesta nu este atestat decât aici în TM, în alte pasaje apărând numele propriu *Yāwān* (Gen. 10,2,4; Zah. 9,13;

ca să-i alungați din hotarele lor.

⁷ Iată, Eu îi ridic pe ei din locul unde i-ați vândut,
și vă voi plăti plata [datorată] asupra capetelor voastre!

⁸ Și-i voi vinde pe fiii voștri și pe fiicele voastre în mâinile fiilor lui Iuda
și ei îi vor vinde în robie unui popor [aflat] la mare depărtare”,
căci [așa] a grăit Domnul!

⁹ Vestiți acestea printre neamuri, sfințiți un război,
sculați-i pe luptători, înaintați și vă suiți, toți bărbații războinici!

¹⁰ Prefaceți-vă fiarele de plug în săbii și secerile în lăncii!

Is. 66,19; Iez. 27,13), care se referă, probabil, începând cu secolul al VI-lea î.H., la populații aparținând spațiului cultural grec, poate la ionieni. În epoca traducerii LXX, vreme de înflorire maximă a imperiilor elenistice și a culturii grecești, numele este tradus întotdeauna oi "Ελληνες, „elinii”.

4,7 „îi ridic”: ἐξεγείρω e folosit aici cu sensul său din limbajul militar, „a mobiliza (o armată)”. ♦ „unde i-ați vândut”, *litt.* „unde i-ați vândut pe ei acolo” – ebraism.

4,8 „în robie”: TM are „sabeenilor”, așa cum transcriu ceilalți trei traducători antici (τοῖς σαβαῖμ). Diferența poate fi datorată unei lecturi greșite (*liš^ebhī* „în robie” în loc de *liš^ebhā^{im}* „sabeenilor”), motivată de faptul că în vremea traducătorului Celor Doisprezece puterea și prestigiul sabeenilor erau de mult apuse.

4,9-21 *Nimicirea neamurilor. Salvarea lui Israel.*

Ultima parte a Cărții lui Ioel, care apare într-un singur paragraf în versiunea greacă (TM începe un nou paragraf cu v. 18), cuprinde tot un cuvânt al Domnului (v. 12 „voi ședeți să judec”) înțelesut cu vorbele profetului. Nu e limpede cui i se adresează îndemnuri precum „Vestiți acestea” (v. 9) ori „Trimiteți secerile” (v. 13), care în TM s-ar putea referi la ajutoarele lui Dumnezeu, „vitejii” din v. 11 (aceștia dispar însă în traducerea greacă). Ieronim admite că îndemnurile războinice pot fi adresate fie neamurilor și împotriva lui Israel, fie sfinților și împotriva dușmanilor lui Dumnezeu, dar optează până la urmă pentru sensul figurat: pasajul privește lupta de zi cu zi a demonilor împotriva Bisericii și, în ziua de pe urmă, alături de Antihrist, împotriva aleșilor. Pentru Origen (*Hom. Ios.* 8,7), versetele acestea se referă la lupta împotriva păcatelor, dușmani ai sufletului, în nădejdea de a dobândi cununa victoriei. Hesychios a văzut aici o chemare la războiul pentru credință, iar Chiril al Alexandriei, pentru slava lui Dumnezeu. Aluzia la „Ziua Domnului” (v. 14) se înscrie, după părerea multor exegeți, în perspectiva eshatologică a judecății de pe urmă, aducătoare de îndurare pentru Israel, căruia i se vor reda slava și rodnicia (vv. 16-18), și de nimicire pentru neamuri (vv. 19-21); dimpotrivă, „Ziua Domnului” pomenită în vv. 1,15 și 2,1 s-ar integra unei perspective istorice, vestind pedeapsa trimisă de Domnul asupra lui Israel sub forma năvălirii unor lăcuste, fie ele adevărate, fie întruchipări simbolice ale unor dușmani.

4,9 „sfințiți un război”: despre folosirea gr. ἀγιάζω, cf. nota la v. 1,14.

4,10 „Prefaceți-vă fiarele de plug...”: aceleași îndemnuri, cu un vocabular aproape identic în LXX și TM, însă în sens invers, se găsesc în Is. 2,4 și, de asemenea, în Mich. 4,3

Neputinciosul să zică: „Puternic sunt eu!”.

¹¹ Adunați-vă și porniți, toate neamurile dimprejur, și strângeți-vă acolo;
cel blând să se facă luptător!

¹² Să se scoale și să suie toate neamurile către valea lui Iosaphat,
căci acolo voi ședeți să judec toate neamurile dimprejur!

¹³ Trimiteți secerile, căci a sosit [vremea] secerișului!

în același context eshatologic, spre a simboliza sosirea păcii. ♦ „lăncii”: gr. σείρομάσσης înseamnă, de fapt, „prăjină” folosită de strângătorii de impozite pentru a sonda silozurile de grâu (care erau de obicei gropi săpate în pământ) și denumea, în limbajul militar, un soi de lance cu tăișul creat, asemănătoare ca formă (cf. LSJ, s.u.). ♦ „Neputinciosul” ὀδυνάτος: o parte a tradiției manuscrise grecești are aici δυνάτος „puternicul”.

4,11 „Adunați-vă”: traducătorul LXX a tălmăcit aici pe ghicite, pornind de la context, un termen ebraic dificil, pe care traducătorii moderni ai TM îl redau în fel și chip: „grăbiți-vă”, „veniți în ajutor”, „sculați-vă”, „apropiați-vă”. Targumul, ca și LXX, a citit „să se adune toate neamurile”. ♦ „strângeți-vă acolo”: gr. ἐκεῖ „acolo” se leagă de cuvintele precedente, în vreme ce termenul ebraic corespunzător trebuie citit alături de ce urmează. ♦ „cel blând să se facă luptător”: TM are „Acolo coboară-i, YHWH, pe vitejii Tăi!”. Diferențele însemnate între TM și LXX se datorează unor citiri diferite ale originalului consonantic (D. Barthélemy, *CTAT* 3); traducătorul a confundat în versetul de față o formă poetică a vb. aram. *nāḥath* „a face să coboare” cu vb. *nūaḥ* „a se odihni, a fi pe pace”, pe care, influențat de v. 4,10, a tradus-o ὁ πρᾶϋς „blândul, pașnicul”, creând astfel un nou context, în contradicție cu preceptul din Deut. 20,8, care le interzice „fricoșilor” să ia parte la luptă, pentru a nu-i demoraliza pe ceilalți. În locul tetragramei sacre din TM, traducătorul a citit o formă a lui „a fi”, pe care a legat-o de ebr. *gibbôr* „viteaz”, care în textul său nu va fi avut pronumele sufix de persoana a II-a („vitejii Tăi, Doamne”). Traducerea „luptători” este menită să evite reprezentarea excesiv antropomorfică a intervenției divine, în care anumiți comentatori ai TM văd o imagine a oștirii cerești, adică a îngerilor lui Dumnezeu. O intenție similară se ghicește și îndărătul traducerii din Targum: „Domnul va nimici puterea războinicilor lor”. Textul antiohian este apropiat de LXX: „cel blând se va face războinic (πολεμιστής)”. Pentru Grigore din Nazianz (*Or.* 11,2,22) și pentru Hesychios din Ierusalim, creștinul se cade să fie „blând” cu aproapele său, dar „luptător” aprig în apărarea lui Dumnezeu, împotriva Satanei. Expresia de aici a fost adesea folosită în literatura polemică (cf. Introducerea).

4,12 „toate neamurile” lipsește din TM. Formula a fost probabil întregită după cea de la sfârșitul versetului. ♦ „voi ședeți să judec”: LXX a păstrat aici imaginea antropomorfică a lui Dumnezeu care „Se așază”, în vreme ce Targumul a evitat-o, traducând „Mă voi arăta să judec”.

4,13 „Trimiteți secerile”: aceeași imagine în Ap. 14,14-15, unde judecata de pe urmă este înfățișată sub forma secerișului și a culesului. ♦ „Căzile”: gr. ὑπολήνιον înseamnă exact „partea de jos a teascului unde se scurge mustul”. Targumul înlocuiește limbajul metaforic din acest verset cu o traducere explicativă: „căci a sosit vremea sfârșitului lor, [...] zdrobiți-le morții ca strugurii în teasc, vărsați-le sângele”.

Intrați și călcați în picioare, căci plin e teascul! Căzile vor da pe dinafară, căci s-au înmulțit răutățile lor.

¹⁴ Răsunete au răsunat în valea judecății, căci [e] aproape ziua Domnului în valea judecății!

¹⁵ Soarele și luna se vor întuneca, iar stelele își vor ascunde strălucirea.

¹⁶ Iar Domnul din Sion va striga și din Ierusalim va da glas și se vor cutremura cerul și pământul.

Dar Domnul va cruța poporul Său și le va da putere Domnul fiilor lui Israel.

¹⁷ „Și veți cunoaște că sunt Eu Domnul Dumnezeu vostru, Care sălășluiesc în Sion, pe muntele Meu cel sfânt;

și va fi Ierusalimul cetate sfântă și cei din alt neam nu vor mai trece prin ea niciodată.

¹⁸ Și [așa] va fi în ziua aceea: munții vor picura must dulce și dealurile vor șiroi de lapte și toate albiile [râurilor] din Iuda vor șiroi de ape

4,14 „Răsunete au răsunat”: TM are „vuiete! vuiete!”; termenul ebr. *hamōnīm*, repetat, poate însemna și „grămadă de oameni, mulțime”, așa cum, de altminteri, au și tradus Theodotion („mulțime, mulțime”) și Aquila și Symmachos („adunări, adunări”). ♦ „în valea judecății”, *lit.* „în valea dreptății (τῆς δικῆς)”. Traducătorul LXX a tălmăcit astfel o imagine foarte concretă din ebraică, unde *hārūt* înseamnă „tocător”, dar și, în sens figurat, „hotărâre, judecată, verdict”. Asemenea corespondentului său românesc *dreptate*, gr. *δικη* poate însemna aici „judecată”; dat fiind polisemantismul său, s-ar putea ca traducătorul să-l fi ales anume spre a uni într-o formulă concisă înțelesuri precum „verdict”, „judecată” și „proces”. După mărturia lui Ieronim, ceilalți traducători antici au rămas aici foarte aproape de originalul ebraic, pe care l-au tălmăcit foarte literal: „tăiere”.

4,16 „va striga” ἀνακροᾷ: verbul grec, foarte expresiv („va răzni”), nu e atestat în traducerea Pentatehului și corespunde unui cuvânt ebraic rar care înseamnă „a rage”. Traducerea Targumului a eliminat imaginea (socotită scandaloasă) a unui Dumnezeu atât de pasional, tălmăcind „Domnul va chema”. ♦ „va cruța [...] va da putere”: traducătorul nu a reproduș imaginile din TM, unde citim: „YHWH va fi un *adāpost* pentru poporul Lui și o *întăritură* pentru fiii lui Israel”, versiunea LXX punând astfel accentul pe implicarea activă a lui Dumnezeu în salvarea poporului ales.

4,17 „în Sion, pe muntele Meu cel sfânt”: TM are „în Sion, muntele Meu cel sfânt”. ♦ „cei din alt neam”: gr. ἀλλογενεῖς traduce aici ebr. *zārīm* „străini”.

4,18 „munții vor picura must dulce”: aceeași traducere pentru un text identic în Am. 9,13. Neologismul grec γλυκασμός, *lit.* „dulceață” redă aici un termen ebraic rar, *āsīs* („must”), care mai apare și în v. 1,5 (unde nu a fost tradus), precum și în Is. 49,26, unde e tălmăcit οἶνον νέον „vin nou” și în Cânt. 8,2, unde e redat prin *vāma* „lichid”;

și un izvor va țâșni din casa Domnului și va adăpa Pârâul Trestiiilor.

¹⁹ Egiptul va fi dat nimicirii și Idumeea se va face câmpie a nimicirii din pricina nedreptăților față de fiii lui Iuda, ca plată pentru că au vărsat sânge drept în țara lor.

²⁰ Iar Iudeea va fi locuită în veac și Ierusalimul, generații și generații.

²¹ Și voi răzbuna sângele lor și nicidecum nu-i voi lăsa nepedepsiți! Și Domnul își va așeza sălașul în Sion.”

traducerea de față a încercat să redea sensul probabil („must”), păstrând în același timp conotațiile „dulci” ale echivalentului grec din LXX. ♦ „albiile [râurilor]”: cf. nota la v. 1,20. ♦ „Pârâul Trestiiilor” τὸν χειμάρρου τῶν σχοίνων: aici și în Mich. 6,5 traducătorul a redat prin *σχοῖνος* „trestie, stuț” un toponim ebraic, *šittīm*, care înseamnă „salcâmi” și apare transcris *Sattin* în Num. 25,1 și Is. 2,1 și 3,1 (ceilalți trei traducători antici au aici „pârâul spinilor”). Părinții au interpretat în mod diferit imaginile paradisiace din versetul de față: Grigore din Nazianz (*Or.* 40,27) crede că în zilele acelea cel ce va bea din izvor nu va mai odrăsli rod sterp precum stuful, ci merinde hrănitoare pentru oameni (grâu); pentru Theodoret (PG vol. 81, col. 1661B), harul Duhului este „izvorul” ce purcede din casa Domnului și îi adapă nu doar pe iudei, ci și toate neamurile de acum eliberate de funiile greșelilor (în vechime, stuful putând servi și la fabricarea de funii) și izbăvite de păcat (cf. Is. 5,18); Hesychios vede în izvorul pomenit aici apa și sângele ce au țâșnit din coasta lui Hristos, iar în „trestii”, legăturile păcatului. În sfârșit, Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 362) identifică izvorul cu Hristos, pârâul cu Biserica, iar trestiiile cu sufletele sfinților adăpate de apele lui.

4,19 „Idumeea”: pentru forma elenizată Ἰδουμαία, vezi Introducerea la Cartea lui Abdias. ♦ „din pricina nedreptăților față de fiii lui Iuda”: am explicitat aici genitivul ambiguu din original („nedreptăților fiilor lui Iuda”, cf. Abd. 10 și Na. 2,3). ♦ „sânge drept”: pentru această expresie, vezi nota la Iona 1,14.

4,20 „Iudeea”: TM are „Iuda”; alături de transcrieri precum Ιουδα sau Ιουδαζ (majoritare), forma elenizată ἡ Ἰουδαία, care nu apare la Cei Doisprezece decât aici și în Zah. 12,2, trimite în mod explicit la numele țării, nu al tribului.

4,21 „Și voi răzbuna sângele lor și nicidecum nu-i voi lăsa nepedepsiți!”: TM are un text dificil, pe care traducătorii moderni îl echivalează în diverse feluri (e.g. „Je déclare leur sang innocent, oui je le déclare” [TOB]; „I will avenge their blood, and I will not clear the guilty” [RSV]; „For I will acquit them of the guilt of bloodshed, whom I had not acquitted” [NKJ] etc.). D. Barthélemy a propus corectarea textului grec prin înlocuirea lecțiunii ἐκδικήσω „voi răzbuna”, adoptată de Rahlfs și Ziegler pe baza papyrusului W și a traducerilor copte, cu ἐκζητήσω „voi cere (sângele lor [de la ei])”, susținută de manuscrisele B și S, de VL și de textul antiohian.

ABDIAS

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR

Introducere și note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR și CRISTIAN GAȘPAR

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele șase cărți, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* și *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* și Marguerite Harl pentru *Avacum* și *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observațiilor de natură filologică și lexicală, Pierre Sandevour de cea a comparațiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor și notelor au fost responsabile Cécile Dogniez și Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuțiile tuturor membrilor echipei și s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri de Cristian Gașpar.

Introducere la Abdias

I. Cartea lui Abdias¹ în Biblia ebraică

Cea mai scurtă din toată Biblia (nu are decât douăzeci și unu de versete), Cartea lui Abdias este în același timp și una din cele mai obscure, așa cum socotesc mai toți comentatorii, citându-l pe Ieronim: *quanto breuius est, tanto difficilius* „pe cât este de scurtă, pe atât de dificilă”. Cartea e alcătuită în principal dintr-o prevestire a judecării împotriva Edomului, vinovat de a nu fi sărit în ajutorul Ierusalimului la ceas de primejdie, urmată în ultimele versete de o scurtă vestire a mântuirii poporului Domnului. Unitatea textului a fost deseori pusă la îndoială, într-atât de diferite sunt elementele care-l compun, iar mesajul său anti-edomit, mustind de ură și de răzbunare, a părut adesea din cale-afară de nemilos. În plus, e greu de spus dacă textul evocă anumite realități istorice, înfățișează o viziune eshatologică ori îmbină ambele elemente, trecând de la o împrejurare istorică anume (nimicirea unui neam dușman al Domnului și al poporului ales) la evocarea judecării întregului univers. Pedepsirea lui Edom poate fi atât un exemplu al judecării divine, cât și o parte din judecata tuturor neamurilor pământului în vremea de apoi, în ultimul caz Edom nefiind decât o întruchipare simbolică a neamurilor.

1. Editorii volumului 23.4-9 din BA au optat pentru varianta *Abdiou* (pron. *Abdiu*) a numelui profetului pe baza unor savante considerații filologice (pentru care, vezi Introducerea lor la Cartea lui Abdias, pp. 85-86). În fapt, transcrierea *Abdiou*, reprezentată în majoritatea manuscriselor grecești ale LXX, este mai apropiată de forma ebraică a numelui profetului (*ʿōbadyāh*) decât varianta sa elenizată *Abdias*. Cu toate acestea, în traducerea de față am folosit tocmai această variantă elenizată a numelui profetului (atestată totuși de unele manuscrise bizantine) spre a nu introduce o formă exotică precum *Abdiou*, foarte îndepărtată de cea consacrată la noi de tradiție (*Avdie* sau *Avdia* în trad. Anania).

1. *Data alcătuirii Cărții lui Abdias*

Specialiștii nu au căzut încă de acord în privința datării Cărții lui Abdias: deși se raportează cu toții la v. 11, unde e pomenită năvălirea unui neam străin, nu există un consens cu privire la evenimentul istoric concret la care se referă acest verset. Poate fi vorba de un atac al filistenilor și al arabilor împotriva regatului lui Iuda sub domnia lui Ioram (847-842 î.H.) sau, mai degrabă, de cucerirea Ierusalimului în 587 î.H. de către Nabucodonosor, deși în acest caz autorul cărții a trecut sub tăcere nimicirea cetății, incendierea templului și exilarea locuitorilor țării. În fapt, edomiții au tras folos de pe urma căderii regatului lui Iuda în mâinile chaldeilor și s-au dat de partea dușmanilor lui: în Iez. 35,5 TM se spune că muntele Seir, adică edomiții, i-au dat pe fiii lui Israel „în puterea sabiei în clipa nenorocirii lor, în clipa când nelegiuirea lor a luat sfârșit”, iar în Ps. 136,7-8 Dumnezeu este rugat să-Și amintească de „fiii lui Edom în ziua Ierusalimului, care ziceau: «Pustiți-l, pustiți-l până-n temelii!»”.

Istoricii preferă să dateze redactarea finală a Cărții lui Abdias între anii 550 și 450 î.H., adică înainte de alcătuirea Cărții lui Ioel, plasată îndeobște de specialiști în perioada de după exilul babilonic și care citează, în v. 3,5, v. 17 din profeția lui Abdias. În plus, tema „zilei Domnului” însoțită de făgăduința mântuirii, așa cum apare în a doua parte a Cărții lui Abdias (vv. 15a; 16-21), poate data din perioada postexilică, la fel ca și cea din Cartea lui Ioel.

2. *Conținutul și structura Cărții lui Abdias*

Cartea lui Abdias prezintă cuvântul Domnului împotriva Edomului după schema tradițională a profețiilor împotriva unui neam străin: amenințările inițiale la adresa dușmanului sunt urmate de „mântuirea” poporului lui Dumnezeu în „ziua Domnului”. Cu toate acestea, mulți comentatori au îndoieli serioase în privința structurii unitare a textului literar, care nu este chiar atât de ușor perceptibilă.

Prima parte (vv. 1-14) prevestește căderea Edomului și lămurește motivele acesteia (v. 10), însă alternanța formelor verbale din ebraică (îndeplinit/neîndeplinit) nu îngăduie întotdeauna să distingem între amintirea unei pedepse aplicate cândva, în trecut (v. 2), pentru nelegiuiri săvârșite odinioară (v. 11), și amenințarea cu o pedeapsă cu care Domnul îi va lovi pe vinovați

cândva, în viitor (v. 8), pentru nelegiuiri nesăvârșite încă (vv. 12.13.14). În fapt, Cartea lui Abdias transpune în viitor fapte deja săvârșite, conform unui procedeu discursiv specific profețiilor biblice, prin care nelegiuirile sunt mai întâi enumerate pentru a-i da apoi profetului prilej să îndemne la nesăvârșirea lor.

Versetul următor (v. 15) este versetul-cheie al întregii cărți și cuprinde un cuvânt de judecată în doi timpi, așezați, după câte se pare, în ordine inversă: sfârșitul versetului vestește împlinirea legii talionului împotriva Edomului (pomenit doar cu ajutorul pronumelui personal „tu”) și servește drept încheiere pentru prima parte a cărții; începutul versetului, în schimb, evocă „ziua Domnului” ce va să vină pentru toate neamurile (și nu doar pentru Edom), slujind drept introducere la a doua parte a Cărții lui Abdias.

Conținutul celei de-a doua părți este ceva mai eterogen: aici vom găsi amenințarea cu nimicirea adresată lui Edom (vv. 18.21) și tuturor neamurilor (v. 16), inclusiv lui Israel (vv. 16.18), întreșesută cu făgăduința reșezării în drepturi a lui Iuda (vv. 17.21). Partea a doua cuprinde și două versete dificile, o listă a teritoriilor pe care le vor moșteni cei din Iuda (vv. 19.21), socotită îndeobște drept o lămurire cu caracter istoric a vv. 17 și 18.

Studierea trăsăturilor stilistice și ritmice specifice textului ebraic al Cărții lui Abdias (paralelisme sintactice, repetiții, expresii sinonime) le-a îngăduit unor cercetători să se pronunțe în favoarea caracterului unitar al cărții, aceștia văzând în ea un poem liric măiestrit alcătuit și menit a fi cântat². Pentru alții, chiar tema răsplății celei îndreptățite, adică a legii talionului, este firul conducător al întregului text³. Pentru alții, în fine, motivul care dă unitate diferitelor părți componente ale cărții este cel al „zilei Domnului”⁴.

2. Astfel A. Condamin, „L'unité d'Abdias”, *Revue biblique*, 9, 1900, pp. 261-268.

3. Vezi W. Rudolph, *Joël, Amos, Obadja, Jona*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1971, p. 296 și S. Romerowski, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1989, p. 227.

4. Vezi S.D. Snyman, „Cohesion in the Book of Obadiah”, *ZAW* 101 (1989), pp. 59-71 și „Yom (YHWH) in the Book of Obadiah”, în K.-D. Schunck, M. Augustin (ed.), *Goldene Äpfel in silbernen Schalen. Collected Communications to the XIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leuven 1989*, Frankfurt am Main, 1992, pp. 81-91.

II. Cartea lui Abdias în Biblia greacă (LXX)

1. Locul Cărții lui Abdias între cei Doisprezece Profeți

În TM, așezarea Cărții lui Abdias imediat după cea a lui Amos este justificată de o aluzie cuprinsă în v. 9,12 al acesteia din urmă la o viitoare ocupare a pământurilor lui Edom de către Iuda, despre care se vorbește și în Abd. 19.21. Dar în LXX, această legătură între cele două cărți s-a pierdut odată cu dispariția din textul grec al Cărții lui Amos a referinței la Edom: LXX citește „rămășița oamenilor” în loc de „rămășița lui Edom”, cum apare în TM.

În textul grec, dacă urmărim organizarea tripartită a ciclului profetic al Celor Doisprezece propusă de P.-M. Bogaert⁵, Cartea lui Abdias deschide a doua secțiune, care este alcătuită din patru cărți îndreptate fiecare împotriva unui neam anume: Abdias împotriva lui Edom, Iona și Naum împotriva niniviților, iar Avacum împotriva chaldeilor. Potrivit acestei structuri tripartite, care nu există decât în Biblia greacă, secțiunea întâi a culegerii Celor Doisprezece se alcătuiește din trei cărți (Osea, Amos și Michea), referitoare mai cu seamă la Israel și Iuda, în vreme ce a treia secțiune (cuprinzându-i pe Aggeu, Zaharia și Malachia) oferă făgăduința refacerii, iar profeții Ioel și Sophonia, vestitori ai „zilei Domnului” și ai pedepsirii neamurilor, asigură trecerea între prima și a doua secțiune, respectiv între a doua și a treia.

2. Profetul Abdias

Mai multe personaje biblice poartă numele Abdias (respectiv Abdiu – vezi *supra*, n. 1) în LXX: de pildă, în 3Rg. 18,3 („Abdiu” – în TM ‘Obadhyāhū – economul regelui Achaab), în 2Par. 17,7 („Abdias” – în TM ‘Obadhyāh – căpetenie a lui Iosaphat) și în 2Par. 34,12 („Abdias” – în TM ‘Obadhyāhū – supraveghetorul lucrărilor în vremea lui Iosia).

Hesychios din Ierusalim și Ieronim, care cunoșteau etimologia ebraică potrivit căreia Abdias (‘ōbadhyāh) este „slujitorul” (‘ebhedh) Domnului – etimologie cuprinsă și în manuscrisul biblic grecesc 613 (secolul al XIII-lea, nr. 209 din biblioteca mănăstirii Sf. Ioan Teologul din Patmos): Ἀβδίας δουλῆων Κυρίου –, l-au identificat pe profet cu personajul pomenit în 3Rg. 18,3, care s-a rugat lui Ilie, a fost mântuit și a profețit până la moartea sa.

5. P.-M. Bogaert, „L'organisation des grands recueils prophétiques”, în J. Vermeylen (ed.), *Le Livre d'Isaïe*, Leuven University Press, Leuven, 1989, pp. 148-149.

Ieronim vorbește chiar de un pelerinaj ce se desfășura în vremea sa la mormintele lui Abdias, Elisei și Ioan Botezătorul la Sebasta, vechea Samarie. În realitate, despre profetul Abdias nu se știe nimic, astfel că el nu poate fi identificat cu certitudine cu nici unul din celelalte personaje cu acest nume.

3. Subtitlul: „Vedenia lui Abdias”

Spre deosebire de celelalte Cărți ale Celor Doisprezece, subtitlul cărții de față, „Vedenia lui Abdias”, este cât se poate de laconic atât în grecește, cât și în ebraică, nefiind însoțit de nici o altă precizare cronologică, geografică ori genealogică. Cuvântul „vedenie” (gr. ὁρασις, dar la Symmachos ἔκστασις „extaz, ieșire din sine”) mai apare și în subtitlurile Cărții lui Naum („Cartea vedeniei lui Naum”) și a lui Isaia („Vedenia pe care a văzut-o Isaia”), evocând un „extaz vizual”, o „viziune” sau un „vis”. Însă în Cartea lui Abdias urmarea textului nu insistă deloc asupra aspectului vizual, ci asupra celui auditiv al profeției (vezi, de pildă, expresia „Am auzit vestire” în v. 1). De fapt, așa cum bine a tălmăcit Theodor al Mopsuestiei, „vedenia” (ἔκστασις) este aici un echivalent al „cuvântului Domnului” (λόγος Κυρίου; vezi și expresia „așa zice Domnul” în v. 4), percepută de profet ca o revelație divină.

4. Structura textului grec

În unele ediții moderne ale LXX, cele douăzeci și unu de versete ale Cărții lui Abdias apar uneori într-o singură bucată. Astfel, H.B. Sweete, care reproduce textul din codicele *Vaticanus*, le-a tipărit nedespărțite, cu un spațiu înainte de v. 11, care marchează întoarcerea în trecut, și de v. 17, care introduce tema mântuirii. Rahlfs și Ziegler, în schimb, împart textul cărții în trei paragrafe: întâiul (vv. 1-10), care vorbește despre judecata lui Dumnezeu și decăderea Idumei ca pedeapsă pentru nelegiuirea ei săvârșită împotriva lui Iacob; al doilea (vv. 11-16), unde se vestește viitoarea judecată a lui Dumnezeu împotriva Edomului și a tuturor neamurilor; al treilea (vv. 17-21), în care este vorba despre mântuirea pe muntele Sion, de noile așezări ale lui Israel și de împărăția Domnului.

Un studiu amănunțit al alternanței timpurilor verbale și al particulelor care leagă între ele versetele cărții în varianta LXX face cu puțință exprimarea unor ipoteze privind modul cum aceasta se împarte în câteva unități semantice distincte.

Astfel, mesajul propriu-zis al Domnului este exprimat în vv. 1-4, în fragmentul încadrat de cele două formule „așa zice Domnul” (τάδε λέγει Κύριος), în v. 8, unde apare aceeași formulă, și în v. 16, unde vorbitorul spune „muntele *Meu* cel sfânt”.

Restul textului este alcătuit din comentariile pe care aceste cuvinte ale lui Dumnezeu i le-au inspirat profetului. Cel dintâi (vv. 5-7) este încadrat de cele două părți ale mesajului divin și dă glas indignării provocate de aroganța inconștientă a Idumeei, precum și admirației pentru prevederea lui Dumnezeu. De la v. 9 încolo, profetul își reia comentariul menit să prevestească urmările nimicitoare ale pedepsei divine (vv. 9-10), lucru subliniat de prezența lui „și” (καί) introductiv la începutul fiecărei propoziții, în vreme ce fragmentul precedent e caracterizat de lipsa oricărei conjuncții coordonatoare. Profetul revine apoi asupra trecutului (v. 11) pentru a-i sublinia urmările (vv. 12-14) într-un fragment marcat din nou de prezența unor particule care, repetate insistent, articulează fraza (καὶ μὴ de trei ori și μὴδέ de cinci ori, pe care le-am redat în românește prin „și să nu... nici să nu...”), insistând asupra interdicțiilor pe care Idumeea ar fi trebuit să le respecte. Versetul 15, introdus prin διότι „căci”, este cel dintâi care oferă o scurtă explicație, anunțând apropierea „zilei Domnului” într-o formulare ce răspunde ca un ecou cuvintelor lui Dumnezeu din v. 8 și care se leagă printr-un nou διότι de o altă vestire a cuvântului Domnului (v. 16). „Ziua Domnului” are două aspecte: pe de o parte, nimicirea Idumeei (v. 16, care răspunde vv. 9-10), pe de alta, mântuirea lui Israel (vv. 17-21), în opoziție cu soarta neamurilor (marcată de particula adversativă δέ „însă”). Mântuirea aceasta se înfățișează sub forma unei suite de întâmplări benefice, introduse fiecare de câte un καὶ „și”. Propoziția incidentă cu caracter explicativ din v. 18 („căci Domnul a grăit”) este menită să amintească cititorului că vorbele profetului nu fac decât să înfățișeze pe larg cuvântul lui Dumnezeu.

III. Edomul în LXX

1. Numele țării lui Edom în LXX

În varianta grecească, prevestirea lui Abdias este răstită „în privința Idumeei”, în vreme ce în ebraică ea e îndreptată „împotriva lui Edom”. Numele grecesc Idumeea (Ἰδουμαία) apare pentru prima oară în epoca ptolemaică și e folosit de Diodor din Sicilia (19,98) spre a denumi sudul Iudeei.

În LXX, țara lui Edom capătă mai multe nume. Idumeea apare pentru prima oară în Gen. 36,16, în formă adjectivală, în expresia „ținutul idumeu”, apoi doar ca substantiv începând cu Iis. Nav. 15,1. În cărțile istorice, în textul LXX apare când numele elenistic Idumeea, când numele ebraic transliterat în forma Edom (Εδωμ), în vreme ce în cărțile profetice nu este folosit decât Idumeea, cu puține excepții⁶. În urma identificării lui Edom cu Esau (Gen. 36,1 – „Esau, adică Edom”), țara lui Edom, aflată la extremitatea sudică a teritoriului ocupat de evrei, poartă numele lui Esau atât în greacă, cât și în ebraică, mai ales în pasajele ce fac referire la pizma lui Esau împotriva fratelui său Iacob (vezi Gen. 25,21-34; 27,38-41; 36,40-43), dar și aici, în Abd. 6, și în pasajul paralel din Ier. 30,4 Rahlfs (49,10 în TM) și în Mal. 1,2-3. În afară de aceasta, cum Esau, adică Edom, locuiește în Seir (Gen. 36,8), expresia „muntele Seirului” va denumi și țara lui Edom, de pildă în profeția împotriva lui Edom din Iez. 35, tot așa cum expresia „muntele lui Esau” din textul Cărții lui Abdias (8.9.19.21) și „casa lui Esau” (folosită doar în Abd. 18) sunt sinonime cu „Edom”⁷.

2. Tradiția prevestirilor împotriva lui Edom

În Biblie, dușmănia dintre cei doi frați gemeni, Esau și Iacob, simbolizează conflictul dintre Israel și Edom. Edomul, după ce și-a câștigat independența în vremea lui Ioram, regele lui Iuda (4Rg. 8,20-22), apoi a fost învins de regele Amessias (4Rg. 14,7), a devenit din nou independent în vremea lui Achaz (4Rg. 16,6; 2Par. 28,17). Ca urmare, înfruntările dintre edomiți și evrei vor marca întreaga istorie a lui Israel până când Edomul a căzut sub loviturile nabateenilor în anul 552 î.H. (vezi Is. 63,1 și Mal. 1,3-5). Dispărută pentru moment, Idumeea va reapărea sub forma unei provincii siriene, ca să dispară apoi definitiv după anul 70 î.H. Arhetip al dușmanului care a ocupat teritorii ale iudeilor, a refuzat să le dea înapoi și va fi pedepsit pentru aceasta, Edomul își va face din nou apariția în tradiția rabinică sub formă de denumire cifrată a Romei, ocupantul nedrept al Iudeei.

Această atitudine polemică anti-edomită, care constituie tema unică a Cărții lui Abdias, se regăsește și în alte cărți biblice tot sub forma unor prevestiri împotriva Edomului. Astfel, în Am. 1,11-12; Is. 21,11-12 (doar în

6. Is. 63,1 și Ier. 9,25, unde apare Edom, și Plâng. 4,21-22, unde se vorbește când de „fiica Idumeei”, când de „fiica Edomului”.

7. Vezi și comentariul la v. 9 cu referire la Thaiman, un alt sinonim pentru Edom.

varianta LXX: „vedenia Idumeei”, căci în TM apare „prevestire despre Dumah”); în Ier. 30,1-10 Rahlfs (49,7-16 în TM), pasajul cel mai asemănător cu cel din Cartea lui Abdias⁸; apoi în Iez. 25,12-14 și în Ps. 59,11-12. În plus, aluziile biblice la Edom sunt numeroase, mai cu seamă în textele profetice și în Psalmi, edomiții fiind pomeniți mai întotdeauna ca obiect al mâniei divine⁹ și câteodată laolaltă cu o aluzie la dușmănia dintre Esau și Iacob¹⁰, ori cu amintirea zilei când edomiții, în loc să sară în ajutorul lui Israel, s-au alăturat lui Nabucodonosor, ajutându-l în 587 î.H. să distrugă Templul din Ierusalim¹¹.

IV. Diferențele între TM și LXX

Traducerea greacă a Cărții lui Abdias este, neîndoindu-ne, cea mai fidelă textului ebraic dintre toate Cărțile Celor Doisprezece. Există doar un adăos în v. 16 și două omisiuni, una în v. 16, cealaltă în v. 7. Pasajele dificile în ebraică rămân tot astfel și în greacă (v. notele la vv. 19-20). Se pot observa totuși câteva diferențe, datorate, poate, unor interpretări intenționate, unor erori de traducere sau unei lecturi diferite a textului ebraic original, lipsit de semne de punctuație și scris fără spații între cuvinte. Pentru trei diferențe mai însemnate, toate în v. 1, v. notele la versetul respectiv.

V. Receptarea Cărții lui Abdias în tradițiile exegetice antice

Trei pasaje din Cartea lui Abdias erau citite în practica liturgică sinagogală: vv. 1-21 în legătură cu Gen. 32,4, unde se povestește întâlnirea lui Iacov cu Esau, și cu Num. 20,14, unde se relatează cum regele Edomului i-a interzis lui Moise să treacă prin țara lui, precum și v. 21 în legătură cu Deut. 2,2,

8. Între cele două texte există asemănări importante, astfel că unii exegeți s-au gândit la o posibilă influență a unuia dintre profeți asupra celuilalt, fără a cădea însă de acord cine pe cine a influențat. În textul grec al LXX însă, asemănările dintre cele două texte sunt aproape inexistente, cu excepția temei în sine și a unui vocabular tipic textelor poetice. Aceasta este încă o dovadă că traducătorul celei de-a doua părți din Ieremia (Ier. 29,1-51,35), așa-numitul Ieremia B, nu este identic cu cel care a tradus în greacă prima parte din Ieremia, Ieremia A (Ier. 1,1-28,64), același care a tradus și Cei Doisprezece Profeți.

9. Ier. 3,19; Is. 34,5-7; 63,1; Iez. 35,1-15 și Plâng. 4,21-22.

10. Am. 1,11-12; Mal. 1,3-5 și, aici, Abd. 9.

11. Aici, Abd. 11 și Ps. 136,7-8.

unde este amintit muntele Seir. În comparație cu LXX, Targumul se îndepărtează simțitor de textul din TM, mai cu seamă din dorința de a face textul mai inteligibil, ceea ce duce la pierderea multora dintre trăsăturile stilistice ale originalului. În afară de aceasta însă, schimbările introduse de autorii Targumului au fost motivate și de preocupări teologice caracteristice literaturii de acest gen; astfel, de pildă, pentru a nu spune că Dumnezeu vorbește sau făptuiește, autorii Targumului recurg la *Memra*, „Cuvântul” lui Dumnezeu, care acționează ca agent sau intermediar al divinității.

În Noul Testament nu există nici o aluzie la textul Cărții lui Abdias, care nu pare să-i fi inspirat în mod deosebit nici pe Părinți (vezi notele de la vv. 1 și 16).

În cele trei mari comentarii patristice complete la Cărțile Celor Doisprezece se pot distinge câteva filoare exegetice principale. Theodor al Mopsuestiei, Theodoret al Cyrului și Chiril al Alexandriei dau un loc de cinste lecturii istoricizante, care explicitează păcatul Idumeei și rolul ei în istoria lui Israel. Chiril al Alexandriei, de pildă, dedică lămuririlor istorice o bună parte a introducerii comentariului său pentru că „este de folos celor ce se vor apleca asupra conținutului cărții să știe lămurit [...] ce e cu Idumea și prin ce a trecut ea” (*Com.*, vol. 1, p. 546). În introducerea sa (PG vol. 81, col. 1710), Theodoret al Cyrului, înainte de a purcede la comentariul amănunțit, verset cu verset, schițează diferitele faze ale dușmăniei dintre Idumea și Israel: atitudinea fraticidă a lui Esau față de Iacov, greutățile pe care i le-au făcut edomiții lui Moise atunci când a voit să-i ducă pe israeliți prin Idumea, alianța încheiată de ei cu asirienii și cu babilonienii împotriva lui Israel, asupra căreia stăruie îndelung și Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, pp. 157-159).

Această explicație istoricizantă, prezentă încă din introducerile celor trei exegeți, se va continua și în cursul lecturii verset cu verset. Idumea s-a aliat cu vecinii săi (v. 7: „oamenii cu care aveai un legământ”) pentru a împiedica reconstrucția Israelului la întoarcerea evreilor din captivitate (Chiril al Alexandriei), dar Israel a ieșit victorios asupra Idumeei în bătălia de la Iosaphat (v. 6, Chiril). Din acea clipă, aliații edomiților trec în tabăra cealaltă (v. 7, Theodor al Mopsuestiei, Theodoret, Chiril), manifestând o atitudine asemănătoare cu aceea a edomiților, care trecuseră peste înrudirea lor cu Israel pentru a îmbrățișa cauza babilonienilor (vv. 11-14, Theodor, Theodoret, Chiril). Astfel, „ziua Domnului” se dovedește a fi ziua bătăliei de la Iosaphat (v. 15, Chiril). Situația se răstoarnă cu totul și perșii se vor purta față de babilonieni și de edomiți la fel de neomenos cum aceștia se purtasera cu Israel (v. 15, Theodor).

Interpretarea istoricizantă este însoțită și de o componentă parenetică. Caracterul monstruos al dușmăniei edomiților împotriva fraților lor este subliniat în prefețele celor trei comentatori: edomiții sunt plini de „ură” (ἔχθρα, Theodor), de „ranchiună” (μνησικακία, Theodoret), „neomenoși” (ἀπάνθρωποι, Chiril). De aceea, ei devin contramodelle potrivite pentru discursul parenetic. Chiril al Alexandriei, de pildă, îi va pomeni în *Epistola festală* 11, care conține îndemnuri pentru vremea Postului Mare, spre a-și îndemna credincioșii să dea dovadă de mai multă iubire față de aproapele. Ca să-i facă să priceapă mai bine importanța acestei atitudini, Chiril li-i dă drept pildă pe edomiți și pe babilonieni, care nu numai că nu s-au îndurat de suferințele altuia, ci s-au bucurat în chip necuviincios.

De asemenea, profeția lui Abdias a putut sluji drept temei și exegezei alegorizante. Aceasta este, de exemplu, orientarea generală a *Scholiilor* lui Hesychios din Ierusalim, care identifică în toți termenii profeției referințe la lupta încununată de izbândă a lui Hristos împotriva diavolului, întruchipat de Edom.

Folosirea profeției lui Abdias împotriva ereticilor, dominantă în comentariul latin al lui Ieronim, apare doar rareori la Părinții greci. Astfel, Epifanos (*Panarion* 3,1; *haer.* 76,16,1) vede „înfumurarea” Idumeei (v. 3) renăscută în atitudinea lui Aetios, unul dintre dascălii anomeenilor, care pretindeau că pot scruta și cuprinde cu gândul esența divinității.

Abdias

¹ Vedenia lui Abdias. Așa zice Domnul Dumnezeu în privința Idumeei: Am auzit vestire de la Domnul

1-10 În primele zece versete este reamintită profeția cu privire la prăbușirea Idumeei și pedepsirea acesteia pentru felul în care s-a purtat cu Israel. Despre echivalența dintre Edom și Idumeea și cu privire la tradiția prevestirilor împotriva Edomului, vezi Introducerea. Asemănarea dintre primele versete ale cărții de față și prevestirea anti-edomită din Ier. 30,1-10 LXX, ed. Rahlfs [TM 49,7-16], este remarcabilă. Cu toate acestea, ordinea versetelor este diferită în cele două cazuri, iar traducerea aceluiași substrat ebraic se deosebesc semnificativ.

1 „Așa zice”, *litt.* „Acestea le zice”. ♦ „în privința Idumeei”: TM are „despre Edom”. În greacă, complementul la cazul dativ (τῇ Ἰδουμαίᾳ) al verbului „zice” poate fi interpretat în două feluri: fie „către Idumeea”, denumind destinatarul mesajului divin, fie „în privința Idumeei”, cu referire la conținutul acestuia, așa cum am tradus în ediția de față urmându-i pe editorii BA. Despre însemnătatea simbolică a numelui Edom, vezi Introducerea. În tradiția rabinică, vv. 1 și urm. se referă la Roma, identificată cu Esau-Edom. Hesychios din Ierusalim interpretează de la bun început în cheie simbolică: aici nu e vorba despre Idumeea istorică, ci de cea „inteligibilă” (νοητή), întruchipare alegorică a diavolului. El oferă aceeași interpretare pentru numele Esau (vezi *infra*, v. 6). ♦ „Am auzit”: TM are „noi am auzit”; singularul din greacă poate fi datorat fie unei încercări de a apropia traducerea de textul din Ier. 30,8 [TM 49,14], așa cum crede D. Barthélemy (*CTAT* 3), fie dorinței traducătorului de a arăta că doar profetul, nu și poporul, a auzit mesajul divin, fie, în sfârșit, unei simple variante de text. ♦ „vestire” (ἀκοήν), *litt.* „ceea ce se aude”. Traducătorul grec a redat întocmai printr-un complement intern (*litt.* „am auzit ceea ce se aude”) structura originalului ebraic; în românește, o construcție similară nu e cu putință, astfel că am ales un echivalent cât mai apropiat al cuvântului grec, menit să sugereze aspectul auditiv al mesajului divin. Sensul de „mesaj, vestire” pe care îl are termenul grec în pasajul de față se deduce din context (vezi și Na. 1,12; Av. 3,2). În ebraică, expresia are o paralelă în stihul următor („vestitor”), care s-a pierdut însă în greacă din cauza traducerii ebr. *šr* „vestitor, mesager” cu *περιοχή* „încercuire”. Doi dintre traducătorii antici au restabilit paralelismul în greacă: astfel, Aquila are aici „vestire”, iar Symmachus „vestitori”. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 160) și Chiril al Alexandriei (*Com.*, vol. 1, p. 548) evidențiază siguranța pe care o aduce cu sine această „auzire”, care nu este decât un alt nume pentru „vedenie, viziune” sau pentru „cuvânt”,

și [poruncă de] încercuire a trimis El neamurilor păgâne:

„Sculăți-vă și să ne ridicăm împotriva ei cu război!”.

² Iată, te-am făcut neînsemnat printre neamuri,

autenticat de faptul că provine chiar de la Domnul. Eusebiu al Cezareei a citat v. 1 în lucrarea sa *Eclogae propheticae* (3,15) socotind că Dumnezeu este subiectul verbului „zice” și tot El rostește cuvintele „Am auzit vestire de la Domnul”; interpretat în acest chip, pasajul dobândește pentru Eusebiu însemnătate pentru teologia trinitară, la fel cu locul similar din Ps. 109,1: „Domnul zice Domnului meu” (vezi și *Dem.* 5,24). ♦ „[poruncă de] încercuire a trimis El neamurilor păgâne”, *litt.* „încercuire către neamuri a trimis”. TM are „un vestitor a fost trimis printre neamuri”. Cuvântul *περιοχή*, folosit în greaca clasică cu sensul de „înveliș, scoartă, circumferință”, s-a specializat cu timpul în limbajul militar, ajungând să denumească „lucrările de împresurare, asediul”, iar aici „porunca de încercuire” (vezi și Na. 3,14; Zah.12,2; T. Muraoka, „Septuagintal Lexicography”, p. 47). Diferența dintre LXX și TM se datorează aici probabil interpretării greșite a textului ebraic, retradus corect de cei trei traducători antici (vezi *supra*). Diferența de înțeles dintre textul grecesc și cel ebraic rămâne totuși minimă: în greacă se lămurește mai bine conținutul mesajului divin – este vorba de un ordin de luptă, de o chemare la încercuirea dușmanului. În plus însă, în varianta greacă Domnul Însuși e cel ce dă ordinul de luptă („a trimis El”), în vreme ce în TM un vestitor, probabil un înger al lui YHWH, „a fost trimis” să ducă porunca neamurilor. Theodor al Mopsuestiei înțelege că Dumnezeu a strâns neamurile roată împotriva Idumeei (*Com.*, p. 161). Hesychios din Ierusalim dă o interpretare cu totul nepotrivită versetului de față: interpretând termenul *περιοχή* drept „pasaj dintr-un text” (vezi Fp. 8,32), el a văzut în acesta o referire alegorică la Evanghelie, care „cuprinde” (*περιέχει*) Cuvântul mântuirii. ♦ „Sculăți-vă și să ne ridicăm”: pentru cele două forme ale aceluiași verb ebr. din TM (*qūm* „a se scula, a se ridica”), textul grec are doi compuși cu preverbe diferite ai lui ἵστημι, diferență pe care am redat-o și în română. În pasajul similar din Ier. 30,8 [TM 49,14] apar însă trei verbe diferite: „adunați-vă, apropiați-vă de ea, sculați la luptă!”. Îndemnurile insistente exprimate prin forme ale verbului *qūm* „a se scula” sunt frecvente în limbajul biblic: vezi nota la Iona 1,2.

2 „Iată” (ἰδοὺ): ebr. *hinnēh*. Traducătorul pasajului paralel din Ier. 30,9 a omis această particulă importantă, care joacă atât în greacă, cât și în ebraică un rol stilistic însemnat, atrăgând atenția ascultătorului asupra unei înștiințări de la Domnul ori asupra judecății Acestuia; particula are 56 de ocurențe la Cei Doisprezece; vezi, de pildă, Na. 2,1 și Av. 1,6 cu comentariile respective. ♦ „neînsemnat”: gr. ὀλιγοστός: acest adjectiv cu sens superlativ traduce aici ebr. *qālōn* „mic”, care se referă adesea la Israel cel „neînsemnat” între neamuri, dar menit să sporească în chip minunat; aici termenul are sens peiorativ, ca în Lev. 26,22 ori în Iez. 29,15. Traducătorul pasajului paralel din Cartea lui Ieremia a tradus nepretențios cu „mic” (μικρόν). ♦ „disprețuit”: gr. ἡτιμωμένος: același substrat ebraic a fost redat altfel în Ier. 30,9 [TM 49,15], cu „vrednic de dispreț” (εὐκαταφρόνῃτος). Pentru Hesychios din Ierusalim, versetul acesta se referă la diavol, înfățișând nimicirea idolilor.

grozav de disprețuit ești tu!

³ Trufia inimii tale te-a semețit pe tine,
care-ți ai sălașul în crăpăturile stâncilor,
cel ce-și așază locuința pe înălțimi, zicând în inima sa:

„Cine oare mă va doborî pe pământ?”.

⁴ Dacă te vei sui în înalt ca un vultur
și dacă-ți vei face cuibul printre stele,
[chiar și] de acolo [tot] te voi doborî,
așa zice Domnul.

3 „Trufia”: cuvântul ὑπερηφάνια, folosit foarte des în LXX, redă aici, ca și în Deut. 17,12 și 1Rg. 17,28, ebr. *zādhōn* „înfumurare, aroganță”, însă este tradus în altă parte cu „nelegiuire” (ἀσέβεια) în Deut. 18,22 sau „nerușinare” (ἰσχυρία) în Ier. 30,10 [TM 49,16], un *hapax* în LXX. ♦ „te-a semețit”: TM are „te-a amăgit/sedus”. Verbul gr. ἐπαίρω „a ridica”, (fig.) „a semeți” corespunde aici în mod excepțional (alte exemple doar în 4Rg. 18,29 și 19,10) ebr. *nāšā* „a amăgi, a înșela”, deși în mod obișnuit el redă un alt verb, ebr. *nāšā* „a ridica, a înălța”. Diferența se datorează probabil confuziei între două litere ebraice asemănătoare, ceilalți trei traducători greci având aici „te-a înșelat”; confuzia traducătorului Cărții lui Abdias stăruie și în v. 7, mai jos, unde același verb ebraic va fi redat prin „a se scula împotriva”. ♦ „care-ți ai sălașul”: gr. κατασκηνοῦντα, verbul acesta își pierde cel mai adesea în LXX înțelesul original de „a-și așeza cortul”, „a tăbări, a așeza tabără” și îl dobândește pe acela de „a locui”. ♦ „stâncilor” πετρῶν: TM are „pietrei”; singularul ebr. *sela* este fie un substantiv cu sens colectiv, referindu-se la stâncile muntelui Seir, fie o denumire a cetății Sela din Edom, identificată adesea cu orașul Petra. ♦ „își așază locuința pe înălțimi”: gr. ὑψὼν; TM are „înălțimea [locuinței tale]”. În greacă, fraza are o structură abruptă, trecând brusc de la un participiu în acuzativ (κατασκηνοῦντα) la unul în nominativ (ὑψὼν) și de la persoana a II-a („pe tine, care...”) la a III-a („cel ce...”); am păstrat această structură întocmai în română. Diferența între LXX și TM este, poate, datorată unei citiri greșite a originalului ebraic. Părinții care au comentat versetul de față (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 162; Theodoret, PG vol. 81, col. 1712B; Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 550) au înțeles imaginea „înălțimii” atât în sens concret (ținutul cu pricina e greu accesibil din cauza înălțimii munților), cât și moral (mândria deșartă, înfumurarea). Pentru Ieronim, versetul se referă la aroganța ereticului care disprețuiește Biserica, iar „crăpăturile” sunt schismele care-i despart peeretici de Hristos, „stânca” cea neclintită. Epifanioș îl identifică pe trufașul pomenit aici cu Aetius, șeful schismaticilor anomeeni (*Panarion* 3,1; *haer.* 76,17,1).

4 „Dacă te vei sui în înalt”: gr. ἐὰν μετεωρισθῇ; verbul μετεωρίζομαι înseamnă și „a se sui, a se înălța”, dar și „a fi cu capul în nori, a fi distrat, neatent”, cu acest din urmă înțeles apărând mai ales în literatura monahală. ♦ „dacă-ți vei face cuibul”: TM are „dacă e așezat cuibul tău”; probabil sub influența verbului precedent, versiunea greacă a citit aici tot o formă de persoana a II-a singular. Pentru imaginea cuibului de pe înălțimi, vezi Num. 24,21 și Av. 2,9b.

- ⁵ Dacă hoții ar fi pătruns la tine ori tâlharii noaptea,
unde ai fi fost aruncat?
N-ar fi furat oare cât poșteau?
Și, dacă ar fi pătruns la tine culegătorii de struguri,
nu [ți-]ar fi lăsat numai o rămășiță?
⁶ O, cum l-au mai scotocit pe Esau
și i-au răpit [bogățiile] ascunse!
⁷ Până la hotarele tale te-au alungat,

⁵ „unde ai fi fost aruncat?": gr. ποῦ ἂν ἀπερρίφης; verbul din TM are un înțeles neclar, rădăcina DMH putând avea fie sensul ei obișnuit: „a sta liniștit, a tăcea” (astfel interpretează Targumul: „atunci vei tăcea mălc!”), fie un sens aparte: „a fi ruinat”. ♦ „unde” (gr. ποῦ, TM are ἔγκ „cum” cu valoare interogativă sau exclamativă, care în mod normal se traduce cu gr. πῶς). ♦ „cât poșteau”: gr. τὰ ἰκανὰ ἐαυτοῖς, *litt.* „pe săturatele lor” este o formulă care reproduce întocmai expresia idiomatice ebr. *davyām* cu același sens (vezi și Na. 2,13 și Av. 2,13). ♦ „rămășiță”: gr. ἐπιφύλλις, *litt.* „ceea ce rămâne pe viță” – „ciorchinii stingheri rămași neculeși”. În Ier. 30,3 [TM 49,9], același cuvânt ebr. *ōlēlōth* este tradus καλῶνμα „pai rămas pe urma culegătorilor, rămășiță” (ed. Ziegler) sau κατάλειμμα „rămășiță” (ed. Rahlfs). Atât în greacă, cât și în ebraică, ultima întrebare poate fi înțeleasă în două feluri: fie ca o interogație negativă cu răspuns pozitiv, așa cum am tradus aici („oare nu-i așa că...?”), fie cu răspuns negativ: culegătorii n-ar mai fi lăsat în urmă nici măcar o rămășiță. Traducătorul Ier. 30,3 a ales ultima variantă. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 163), Theodoret (PG vol. 81, col. 1712C-D) și Chiril al Alexandriei (*Com.*, pp. 550-551) au înțeles că hoții și culegătorii mai lasă câte ceva în urma lor, în vreme ce Dumnezeu va nimici cu desăvârșire Idumeea. Pentru Hesychios din Ierusalim, hoții sunt „cei ce se silesc” să pună mâna pe împărăția cerurilor (Mt. 11,12), cei care-l jefuiesc pe diavol (Edom) „noaptea”, adică fără știrea lui, iar „culegătorii de struguri” sunt Apostolii.

⁶ „Esau”, adică Edom sau Idumeea. ♦ „l-au mai scotocit pe Esau și i-au răpit”, *litt.* „a fost scotocit Esau și i-au fost răpite”. Ambele verbe grecești aparțin vocabularului juridic: ἐρευνᾶω „a scotoci, a cerceta” și καταλαμβάνω „a prinde, a pune mâna pe cineva” (vezi și Ioel 1,7; Sof. 1,12). Versetul paralel din Ier. 30,4 [TM 49,10] prezintă mari deosebiri de sens atât în varianta din LXX, cât și în cea ebraică. ♦ Pentru Hesychios din Ierusalim, „cele ascunse” sunt ritualurile inițiatice și ceremoniile secrete ale păgânismului.
⁷ „Până la hotarele tale”: traducătorul a dat singularului din ebraică („hotarul”) un sens colectiv. Împotriva sugestiei editorilor BA, am păstrat aici textul lui Rahlfs, care precizează că e vorba de „hotarele tale” (τῶν ὁρίων σου), adică ale Idumeei; în ed. Ziegler, ca și în TM, această precizare nu apare. Citit astfel, versetul spune că dușmanii Edomului s-au coalizat împotriva-i și l-au împins din nou între vechile-i granițe, pe care le încălcase cotropind pământuri străine. După părerea lui Chiril al Alexandriei (*Com.*, pp. 551-552), este vorba aici de vechii aliați ai edomiților, care porniseră alături de ei la luptă ca să împiedice reconstruirea Ierusalimului și care acum au trecut în tabăra

toți oamenii cu care aveai un legământ
s-au sculat împotriva ta,

cealaltă. Pentru Hesychios din Ierusalim, însă, este vorba de vechii aliați ai diavolului, care, o dată convertiți, se leapădă de acesta și de lucrările lui (probabilă aluzie la formula rostită cu prilejul botezului). ♦ „te-au alungat”: tradiția rabinică interpretează astfel: „v-au mănânat până la hotare atunci când ai fost duși în exil”. ♦ „oamenii cu care aveai un legământ”: gr. οἱ ἄνδρες τῆς διαθήκης σου, *litt.* „bărbații legământului tău”: ebraism; mai jos, în hemistihul următor, o expresie ebraică similară („oamenii cu care erai în pace”) a fost tălmăcită cu ἄνδρες εἰρηνικοί σου, *litt.* „oameni pașnici ai tăi”, adică „aliații tăi”. Această alianță este una a „neamurilor înfrățite” (vezi Am. 1,9) din care făcea parte și Idumeea, dacă avem în vedere legământul încheiat de Dumnezeu cu Noe (Gen. 9,8-11), căci toate neamurile ce descind din Noe sunt „înfrățite” (Gen. 9,5). Cuvântul „frate” din vv. 10 și 12 trimite la Esau și Iacob, dar și la „frăția” dintre neamurile legământului cu Noe. ♦ „s-au sculat împotriva ta”: gr. ἀντέστησάν σοι; TM are „te-au înșelat”, cu același verb ebr. *nāšā* „a amăgi, a înșela” ca mai sus, în v. 3, unde are însă o altă traducere. ♦ Înainte de „ți-au întins”, în TM apare un cuvânt (*lahm^{kā}* „pâinea ta”) netradus în LXX, spre deosebire de versiunile lui Aquila și Theodotion, care, după mărturia Syrohexaplei, au aici „vor așeza pâinea ta”. Expresia ebraică „pâinea ta” este înțeleasă în sensul de „acela care-ți mănâncă pâinea”, adică „aliatul tău” (vezi, de pildă, Ps. 40,10: „omul păcii mele” în paralel cu „cel ce-mi mănâncă pâinea”). Într-o seamă de manuscrise grecești completate după textul ebraic, mai ales în așa-numitul text „antiohian” pe care l-au citit și comentat Chiril al Alexandriei și Theodoret, subiectul lui „ți-au întins” este „cei ce mănâncă la un loc cu tine” (οἱ συνεσθιόντες σοι), așa cum apare și în traducerea lui Symmachus și cum interpretează Targumul. ♦ „o capcană”: gr. ἐνέδρα, termen din limbajul militar, aici neutru plural în locul femininului din greaca clasică. Cuvântul corespunzător din TM, *māzōr*, are un sens nesigur, poate „plasă” (Aquila îl traduce cu „fășie”, iar Theodotion, cu „legătură”). Rabinii văd aici o aluzie la șiretlicul folosit de Iacob împotriva lui Esau. ♦ „nu e [urmă de] pricepere la ei”: gr. οὐκ ἐστὶν σύνεσις ἐν αὐτοῖς; am urmat aici textul ed. Rahlfs, păstrând pluralul „la ei” atestat de un număr însemnat de manuscrise, care citesc versetul cu referire la dușmanii lui Israel; editorii BA îl urmează pe Ziegler, care a preferat varianta tradiției „lucianice”, „la ei” (ἐν αὐτοῖς), mai apropiată de TM, și a văzut în aceste cuvinte o replică batjocoritoare a dușmanilor lui Esau, pomenit mai sus în v. 6. Textul ebraic poate fi însă interpretat și în alt sens, așa cum face de altfel tradiția rabinică: edomiții n-au priceput, nu și-au dat seama despre capcana întinsă lor.

Pentru Chiril al Alexandriei, „priceperea” (σύνεσις) este știința deșartă a acelor care pretind că pot prezice viitorul. Și tot el comentează în continuare, referitor la v. 8: „[înțelepți] și [pricepuți] îi numeau pe profeții mincinoși și pe mășcăriici ce dădeau târcoale altarelor, pe înșelători și pe ghicitorii în zborul păsărilor, ca și pe cei ce răspândeau născocirile mincinoase ale stelelor, pe toți care într-atât s-au încrezut în propriile palavre, încât au gândit ca nerozii că pe unele ca acestea pot întemeia cunoașterea viitorului” (*Com.*, p. 552).

- ⁵ Dacă hoții ar fi pătruns la tine ori tâlharii noaptea,
unde ai fi fost aruncat?
N-ar fi furat oare cât poșteau?
Și, dacă ar fi pătruns la tine culegătorii de struguri,
nu [ți]-ar fi lăsat numai o rămășiță?
⁶ O, cum l-au mai scotocit pe Esau
și i-au răpit [bogățiile] ascunse!
⁷ Până la hotarele tale te-au alungat,

⁵ „unde ai fi fost aruncat?": gr. ποῦ ἂν ἀπερρίφη; verbul din TM are un înțeles neclar, rădăcina DMH putând avea fie sensul ei obișnuit: „a sta liniștit, a tăcea" (astfel interpretează Targumul: „atunci vei tăcea mălc!"), fie un sens aparte: „a fi ruinat". ♦ „unde" (gr. ποῦ, TM are ἔϋκ „cum" cu valoare interogativă sau exclamativă, care în mod normal se traduce cu gr. πῶς). ♦ „cât poșteau": gr. τὰ ἱκανὰ ἔαυτοῖς, *litt.* „pe săturatele lor" este o formulă care reproduce întocmai expresia idiomatice ebr. *dayyām* cu același sens (vezi și Na. 2,13 și Av. 2,13). ♦ „rămășiță": gr. ἐπιφυλλίς, *litt.* „ceea ce rămâne pe viță" – „ciorchinii stingeri rămași neculeși". În Ier. 30,3 [TM 49,9], același cuvânt ebr. *ōlēlōth* este tradus καλόγημα „pai rămas pe urma culegătorilor, rămășiță" (ed. Ziegler) sau κατάλειμμα „rămășiță" (ed. Rahlfs). Atât în greacă, cât și în ebraică, ultima întrebare poate fi înțeleasă în două feluri: fie ca o interogație negativă cu răspuns pozitiv, așa cum am tradus aici („oare nu-i așa că...?"), fie cu răspuns negativ: culegătorii n-ar mai fi lăsat în urmă nici măcar o rămășiță. Traducătorul Ier. 30,3 a ales ultima variantă. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 163), Theodoret (PG vol. 81, col. 1712C-D) și Chiril al Alexandriei (*Com.*, pp. 550-551) au înțeles că hoții și culegătorii mai lasă câte ceva în urma lor, în vreme ce Dumnezeu va nimici cu desăvârșire Idumeea. Pentru Hesychios din Ierusalim, hoții sunt „cei ce se silesc" să pună mâna pe împărăția cerurilor (Mt. 11,12), cei care-l jefuiesc pe diavol (Edom) „noaptea", adică fără știrea lui, iar „culegătorii de struguri" sunt Apostolii.

⁶ „Esau", adică Edom sau Idumeea. ♦ „l-au mai scotocit pe Esau și i-au răpit", *litt.* „a fost scotocit Esau și i-au fost răpite". Ambele verbe grecești aparțin vocabularului juridic: ἐρευνᾶω „a scotoci, a cerceta" și καταλαμβάνω „a prinde, a pune mâna pe cineva" (vezi și Ioel 1,7; Sof. 1,12). Versetul paralel din Ier. 30,4 [TM 49,10] prezintă mari deosebiri de sens atât în varianta din LXX, cât și în cea ebraică. ♦ Pentru Hesychios din Ierusalim, „cele ascunse" sunt ritualurile inițiatice și ceremoniile secrete ale păgânismului.

⁷ „Până la hotarele tale": traducătorul a dat singularului din ebraică („hotarul") un sens colectiv. Împotriva sugestiei editorilor BA, am păstrat aici textul lui Rahlfs, care precizează că e vorba de „hotarele tale" (τῶν ὁρίων σου), adică ale Idumeei; în ed. Ziegler, ca și în TM, această precizare nu apare. Citit astfel, versetul spune că dușmanii Edomului s-au coalizat împotriva-i și l-au împins din nou între vechile-i granițe, pe care le încălcase cotropind pământuri străine. După părerea lui Chiril al Alexandriei (*Com.*, pp. 551-552), este vorba aici de vechii aliați ai edomiților, care pomiseră alături de ei la luptă ca să împiedice reconstruirea Ierusalimului și care acum au trecut în tabăra

toți oamenii cu care aveai un legământ
s-au sculat împotriva ta,

cealaltă. Pentru Hesychios din Ierusalim, însă, este vorba de vechii aliați ai diavolului, care, o dată convertiți, se leapadă de acesta și de lucrările lui (probabilă aluzie la formula rostită cu prilejul botezului). ♦ „te-au alungat": tradiția rabinică interpretează astfel: „v-au mânat până la hotare atunci când ai fost duși în exil". ♦ „oamenii cu care aveai un legământ": gr. οἱ ἄνδρες τῆς διαθήκης σου, *litt.* „bărbații legământului tău": ebraism; mai jos, în hemistihul următor, o expresie ebraică similară („oamenii cu care erai în pace") a fost tălmăcită cu ἄνδρες εἰρηνικοί σου, *litt.* „oameni pașnici ai tăi", adică „aliații tăi". Această alianță este una a „neamurilor înfrățite" (vezi Am. 1,9) din care făcea parte și Idumeea, dacă avem în vedere legământul încheiat de Dumnezeu cu Noe (Gen. 9,8-11), căci toate neamurile ce descind din Noe sunt „înfrățite" (Gen. 9,5). Cuvântul „frate" din vv. 10 și 12 trimite la Esau și Iacob, dar și la „frăția" dintre neamurile legământului cu Noe. ♦ „s-au sculat împotriva ta": gr. ἀντέστησάν σοι; TM are „te-au înșelat", cu același verb ebr. *nāšā'* „a amăgi, a înșela" ca mai sus, în v. 3, unde are însă o altă traducere. ♦ Înainte de „ți-au întins", în TM apare un cuvânt (*lahm'kā* „pâinea ta") netradus în LXX, spre deosebire de versiunile lui Aquila și Theodotion, care, după mărturia Syrohexaplei, au aici „vor așeza pâinea ta". Expresia ebraică „pâinea ta" este înțeleasă în sensul de „acela care-ți mănâncă pâinea", adică „aliatul tău" (vezi, de pildă, Ps. 40,10: „omul păcii mele" în paralel cu „cel ce-mi mănâncă pâinea"). Într-o seamă de manuscrise grecești completate după textul ebraic, mai ales în așa-numitul text „antiohian" pe care l-au citit și comentat Chiril al Alexandriei și Theodoret, subiectul lui „ți-au întins" este „cei ce mănâncă la un loc cu tine" (οἱ συνεσθιοντές σοι), așa cum apare și în traducerea lui Symmachus și cum interpretează Targumul. ♦ „o capcană": gr. ἐνέδρα, termen din limbajul militar, aici neutru plural în locul femininului din greaca clasică. Cuvântul corespunzător din TM, *māzōr*, are un sens nesigur, poate „plasă" (Aquila îl traduce cu „fășie", iar Theodotion, cu „legătură"). Rabinii văd aici o aluzie la șiretlicul folosit de Iacob împotriva lui Esau. ♦ „nu e [urmă de] pricepere la ei": gr. οὐκ ἔστιν σύνεσις ἐν αὐτοῖς; am urmat aici textul ed. Rahlfs, păstrând pluralul „la ei" atestat de un număr însemnat de manuscrise, care citesc versetul cu referire la dușmanii lui Israel; editorii BA îl urmează pe Ziegler, care a preferat varianta tradiției „lucianice", „la el" (ἐν αὐτῷ), mai apropiată de TM, și a văzut în aceste cuvinte o replică batjocoritoare a dușmanilor lui Esau, pomenit mai sus în v. 6. Textul ebraic poate fi însă interpretat și în alt sens, așa cum face de altfel tradiția rabinică: edomiții n-au priceput, nu și-au dat seama despre capcana întinsă lor.

Pentru Chiril al Alexandriei, „priceperea" (σύνεσις) este știința deșartă a acelor care pretind că pot prezice viitorul. Și tot el comentează în continuare, referitor la v. 8: „[înțelepți] și [pricepuți] îi numeau pe profeții mincinoși și pe măscăricii ce dădeau târcoale altarelor, pe înșelători și pe ghicitorii în zborul păsărilor, ca și pe cei ce răspândeau născocirile mincinoase ale stelelor, pe toți care într-atât s-au încrezut în propriile palavre, încât au gândit ca nerozii că pe unele ca acestea pot întemeia cunoașterea viitorului" (*Com.*, p. 552).

au fost mai tari decât tine oamenii cu care erai în pace,
 ți-au întins o capcană pe dedesubt,
 [căci] nu e [urmă de] pricepere la ei.

⁸ În ziua aceea, zice Domnul,
 voi da pieirii pe înțelepții din Idumeea
 și priceperea de pe muntele lui Esau.

⁹ Și se vor cutremura luptătorii tăi cei din Thaiman,
 încât va pieri [orice] om de pe muntele lui Esau

¹⁰ din pricina măcelului și a nelegiurii [săvârșite]

8 „voi da pieirii pe înțelepții [...] priceperea”: TM are „Nu voi da Eu oare pieirii...?”; întrebarea retorică din ebraică a fost tradusă în greacă simplu, printr-un viitor care întârește caracterul profetic afirmativ al prevestirii. Despre pieirea înțelepților, vezi Ier. 30,1 [TM 49,7] și Is. 29,14. Pentru Hesychios din Ierusalim, acest verset prezice dispariția idolilor, a magicienilor și a altor vrăjitori, a căror „înțelegere” lumească este de fapt nebunie. ♦ „muntele lui Esau”: pentru numele acesta, vezi *supra*, Introducerea.

9 „se vor cutremura”: verbul gr. *πτοέω*, „a se ghemui cuprins de teamă, a fi îngrozit” este foarte expresiv și aparține limbajului poetic. În LXX apare des pentru a reda ebr. *hāthath* „a tremura”, tălmăcit în alte pasaje „a-și ieși din sine” ori „a fi covârșit, învins” (ἡττώ), cum, de altminteri, traduc aici unele variante antice ale LXX. ♦ „luptătorii tăi”: TM are „puternicii/războinicii tăi”, redat în Ier. 30,16 prin *τοῦποῖ* „puternicii”. ♦ „cei din Thaiman”: traducătorul grec a lămurit cu ajutorul prepoziției „din” originea luptătorilor, în vreme ce în TM se spune doar „războinicii tăi, Thaiman...”. Numele orașului este aici sinonim cu Edom-Idumeea, ca în Am. 1,12; Ier. 30,1.14 [TM 49,7.20] și Iez. 25,13. Thaiman este mai întâi numele unui nepot al lui Esau (Gen. 36,15), căpetenia unui trib israelit (Gen. 36,42). Cuvântul ebraic *tēymān* denumește și ținutul din sud (vezi, de pildă, în Targum) sau vântul din sud și e adesea tradus în greacă *πρὸς λίβα* „miazăzi” (Num. 2,10) sau *νότος* „vântul de miazăzi” (Zah. 6,6; Ps. 77,26). El apare însă transliterat sub forma Thaiman în Am. 1,12; Av. 3,3; Iis. Nav. 12,3 și 13,4 și Iez. 20,46. ♦ Pentru Părinți, cetatea Thaiman, cea mai însemnată din tot ținutul Idumeei (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 164), așezată în punctul cel mai sudic al acesteia (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 547), reprezintă întreaga Idumee sau, la Hesychios din Ierusalim, adunarea tuturor neamurilor păgâne.

10 „din pricina măcelului”: gr. *διὰ τὴν σφαγὴν*; în TM, cuvântul *miqqāṭel* „din pricina uciderii” sau „printr-o ucidere” apare în încheierea v. 9, căruia îi dă astfel un înțeles diferit de cel din LXX: „încât să piară orice om de pe muntele lui Esau printr-o ucidere”. În greacă, deși cuvintele corespunzătoare acestei expresii ebraice apar în deschiderea v. 10, ca înțeles ele se leagă totuși de versetul precedent, așa cum sugerează prezența după ele a lui „și”, care introduce următorul predicat („și... te va acoperi rușinea...”), tăind astfel versetul în două. Legând „uciderea” și „nelegiuirea” printr-un „și” inexistent în textul ebraic, traducătorul grec a pierdut logica frazei din TM, unde „rușinea” e rezultatul direct al „nelegiurii”, însă a accentuat vina Idumeei, așa cum sugerează folosirea

împotriva fratelui tău Iacob
 și te va acoperi rușinea și vei pieri în veac!

¹¹ Din ziua când te-ai ridicat împotriva,
 până în ziua când oameni de alt neam îi înrobeau oastea
 și străinii au pătruns prin porțile lui
 și au tras la sorți Ierusalimul,
 ai fost și tu ca unul dintre ei.

cuvântului grec *σφαγή*, *litt.* „măcelărire, junghiere”, mult mai expresiv decât ebr. *qetel* „omor”. ♦ „nelegiurii”: gr. *δοῦεῖα* traduce ebr. *hāmās* „violență, silnicie”; vezi nota la Av. 1,3. ♦ „împotriva fratelui tău Iacob”: o parte a tradiției de text grecești a ales să expliciteze expresia ambiguă din ebraică („nelegiuirea fratelui tău Iacob”) adăugând prepoziția *eis* „împotriva”, așa cum am făcut și în prezenta traducere. Cealaltă parte a tradiției a păstrat însă genitivul ambiguu din ebraică. Un exemplu similar apare în Ioel 4,19, unde citim că Idumeea va fi nimicită „din pricina nelegiurilor fiilor lui Iuda” (ἐξ ἀδικιῶν υἱῶν Ιουδα), expresie ce trebuie înțeleasă ca și în pasajul de față: „din pricina nelegiurilor [săvârșite] împotriva fiilor lui Iuda”. Tradiția rabinică precizează că e vorba despre nelegiurile la care s-au dat edomiții împotriva israeliților în vremea când aceștia erau exilați de Nabucodonosor. Pentru Hesychios din Ierusalim, Iacob este numit „frate” al diavolului (întruchipat de Esau) din pricină că amândoi erau ființe înzestrate cu rațiune (λογικοί) încă din clipa creării lor, iar căderea unuia a adus-o cu sine și pe a celuilalt. Hesychios face astfel aluzie la concepția care socotea că diavolul a fost, la început, ființă desăvârșită și rațională, precum Adam în rai: ispitindu-l pe acesta, diavolul a ucis în om tocmai caracterul său de ființă rațională desăvârșită.

11-16 Se reamintește păcatul Idumeei în ziua când și-a asuprit fratele și se prevestește apropierea zilei când vor fi pedepsite neamurile.

Cuvântul „zi” (ἡμέρα) apare de unsprezece ori în următoarele cinci versete și în ebraică, și în greacă: de zece ori pentru a aminti „ziua” nenorocirii casei lui Iacob (aluzia din v. 11 este folosită de istorici pentru a data redactarea Cărții ebraice a lui Abdias – vezi Introducerea) și a unsprezecea oară pentru a vesti sosirea „zilei Domnului”. Evreii deportați la Babilon au păstrat vie amintirea zilei când edomiții au privit nepăsători la nenorocirea lor, numind-o „ziua Ierusalimului” (vezi Ps. 136,7 și Introducerea). În tradiția rabinică, ziua aceasta este identificată fie cu ziua distrugerii primului Templu, fie cu aceea a cuceririi Ierusalimului de către romani.

11 „Din ziua când”: TM are „în ziua când”. ♦ „de alt neam”: gr. *ἀλλογενῶν*; în privința acestui termen, vezi nota la Ioel 4,17. ♦ „oastea [lui]”: oastea lui Iacob-Israel. Pentru gr. *δύναμις* „oștire”, vezi nota la Ioel 2,11. În TM îi corespunde ebr. *hayil* „putere”, care mai poate însemna și „bogății”, ca în Sof. 1,13. ♦ „străinii”: gr. *ἀλλοτρίοι*; vezi expresia „pământ străin” (γῆ ἀλλοτρία) folosită în Ps. 136,4 pentru a denumi Babilonul. ♦ „au tras la sorți Ierusalimul”, *litt.* „au aruncat sorții (ἐβαλον κλήρους) împotriva Ierusalimului”, traducere literală a expresiei din ebraică; vezi și Ioel 3,3.

- ¹² Și să nu te uiți la ziua fratelui tău
 în ziua străinilor,
 nici să nu te bucuri împotriva fiilor lui Iuda
 în ziua pieirii lor,
 nici să nu te grozăvești
 în ziua strâmtorării!
- ¹³ Nici să nu intri pe porțile popoarelor
 în ziua suferințelor lor,
 nici să nu te uiți și tu la adunarea acestora
 în ziua nimicirii lor,
 nici să nu te alături [atacului] împotriva oștirii lor

12 „să nu te uiți”: verbul ἐφopάω „a cerceta, a privi cu de-amănuntul” indică la origine o privire rece, indiferentă, apoi disprețuitoare sau ironică, precum în pasajul de față (vezi și Mich. 4,11; 7,10); corespondentul său ebr. *rā'āh* are aceeași conotație. Theodoret (PG vol. 81, col. 1713C) și Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 554) au glosat verbul „a se bucura de necazul altuia, a-și râde de cineva aflat la ananghie”. TM are „[să nu-ți răzi] de ziua fratelui tău în ziua nenorocirii sale”. Diferența dintre greacă și ebraică se datorează citirii defectuoase a originalului: în loc de *nokh'rō* „nenorocirii lui”, traducătorul a citit *nēkhār* „străin”, sub influența versetului precedent. La fel a procedat și Aquila, care a tradus aici (după mărturia Syrohexaplei) „exil”, legat de aceeași idee a „înstrăinării”. ♦ „să nu te grozăvești”: traducătorul a folosit aici un verb foarte rar, μεγαλορρημονέω „a se făloși, a se da mare”, *litt.* „a spune vorbe mari”, neatestat înainte de folosirea sa în LXX, spre a reda întocmai expresia verbală din ebraică, „a-și lărgi gura”. ♦ „ziua strâmtorării”: vezi Na. 1,7 și Av. 3,16.

13 „popoarelor”: TM are „poporului meu”. Pluralul din LXX este surprinzător pentru că ascunde faptul că în textul ebraic vorbitorul e însuși Dumnezeu, care vorbește despre poporul Său ales. Există totuși o lungă listă de manuscrise grecești care au restabilit singularul, ca în TM. În ebraică este lucru obișnuit să se vorbească despre popor când la singular, ca o unitate, când acordându-l cu verbe la plural, având în vedere pluralitatea indivizilor care îl compun; și aici TM are mai întâi „ziua suferințelor lor”, revenind apoi la singular cu „ziua nimicirii sale”. ♦ „ziua suferințelor (πόνων) lor [...] ziua nimicirii (ὀλέθρου) lor [...] ziua pieirii (ἀπωλείας) lor”: deși în textul ebraic se repetă în cele trei locuri substantivul 'ēydh „nimicire”, traducătorul LXX a folosit trei termeni grecești diferiți, probabil din considerente stilistice. ♦ „adunarea acestora”: gr. συναγωγὴν αὐτῶν; TM are „la nenorocirea lui” (*b'rā'āthō*), cum traduce de altminteri și Aquila, care are „la relele lor” (τὰ κακὰ αὐτῶν), cu pronumele la plural însă, ca în LXX. Deosebirea s-ar putea datora unei lecturi diferite a originalului ebraic și, probabil, dorinței de a armoniza textul cu partea următoare a versetului, unde se vorbește de „oștirea lor”. „Adunare” (συναγωγὴ) are aici un sens militar: concentrare a trupelor în vederea atacului. ♦ „să nu te alături [atacului] împotriva”: TM are „nu vă întindeți mâna către puterea/avuția lui”.

- în ziua pieirii lor!
- ¹⁴ Nici să nu le stai împotriva prin locurile lor de scăpare,
 ca să îi nimicești pe aceia dintre ei care vor căuta să-și scape viața,
 nici să nu le tai calea acelora dintre ei care vor căuta să fugă
 în ziua strâmtorării!
- ¹⁵ Căci aproape-i ziua Domnului împotriva tuturor neamurilor!
 După cum ai făcut, așa va fi și cu tine:
 răsplata ți se va plăti înapoi pe capul tău.
- ¹⁶ Căci, după cum ai băut pe muntele Meu cel sfânt,

14 „scăpare”: gr. διεκβολή; termenul, atestat începând cu Polibiu, denumește locurile pe unde oștirea poate scăpa, strecurându-se prin strâmtorile munților, și traduce un cuvânt ebraic obscur, *pereq*, care apare doar de două ori în Biblie, aici, cu un înțeles nesigur (poate „răspântie”), și în Na. 3,1 cu sensul „prădare, jaf” (tradus însă în LXX cu ἀδικία „nedreptate”). ♦ „aceia [...] care vor căuta să-și scape viața (τοὺς ἀνασφόμενους), [...] acelora [...] care vor căuta să fugă (τοὺς φεύγοντας)”: cele două participii prezente au aici valoare de *conatu* („a încerca, a căuta să...”); ele traduc două substantive ebraice, „cei scăpați” (*p'liṭīm*) și „supraviețuitorii” (*s'rīdhīm*), care vor reveni mai jos, în vv. 17 și 18, dar altfel traduse. În contextul „zilei Domnului”, cei doi termeni trimit la ideea „rămășiței” lui Israel care se va mântui (vezi Is. 4,2 și locurile citate mai jos, la v. 17). ♦ „să nu le tai calea”: verbul gr. συγκλείω aparține vocabularului militar și înseamnă exact „a încercui, a bloca retragerea”; aici el traduce ebr. *sāgor* „a închide” (mai exact, la forma *hiphil*, „a preda pe cineva închis”).

15 „Căci aproape-i ziua Domnului!”: în privința acestei formule și a celorlalte texte profetice care vestesc „ziua Domnului”, vezi nota la Ioel 1,15. Părinții au dat acestui verset o interpretare istoricizantă: pentru Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 555), „ziua” aceasta este ziua bătăliei de la Iosaphat, când israeliții i-au învins pe edomiți. Hesychios din Ierusalim însă a dat versetului o interpretare alegorică: ar fi vorba aici de „ziua Evangheliei”, când Domnul a chemat laolaltă toate neamurile. ♦ „După cum ai făcut”: aceeași lege a răsplății drepte și pe măsura vinovăției este enunțată și în Ier. 27 [50 TM], 15.29. Textul grec, ca și originalul ebraic, după ce a vestit „ziua Domnului împotriva tuturor neamurilor”, trece la singular, adresându-se numai unuia dintre acestea, anume edomiților. ♦ „răsplata ți se va plăti înapoi pe capul tău”: expresia provine din limbajul financiar, vezi nota la Ioel 3,4. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 166), care apropie Abd. 15 de Ps. 136,8, a înțeles că babilonienii și edomiții vor pătimi, la rândul lor, de la perși aceleași suferințe pe care le-au pricinuit israeliților.

16 „ai băut [...] vor bea toate neamurile [...] vor bea”: TM are „voi ați băut [...] neamurile vor bea [...] ele vor bea”. Deși în greacă subiectul este un neutru plural (τὰ ἐθνῆ), care ar fi cerut un predicat la singular, textul LXX are ultimele două verbe la plural, ceea ce a determinat trecerea la plural a următoarelor forme participiale (ὥς οὐκ ὑπάρχοντες „ca unii care n-ar fi”). Expresia „a bea pe muntele cel sfânt al Domnului” nu se referă,

[aşa] vor bea toate neamurile vin;
vor bea şi vor coborî
şi vor fi de parcă n-au fost!

¹⁷ Însă pe muntele Sion va fi scăparea

probabil, aici la un gest ritual (ca în Am. 2,8), ci la ideea pedepsei divine exprimată într-o imagine precum „a bea din cupa mâniei Domnului”, după cum tâlmăceşte Targumul. Vezi şi Ier. 32,1 ş.u. [TM 25,15], pasaj pe care Ieronim l-a apropiat de versetul de faţă: cupa de vin pe care o vor bea neamurile şi chiar Ierusalimul simbolizează nenorocirile ce se vor abate asupra lor (cf. Is. 51,17; Iez. 23,32-34; Ps. 74,9; Av. 2,16). Profetul Abdias face probabil aluzie aici la „băutura amară” pe care a trebuit s-o înghită israeliţii în vremea căderii Ierusalimului („pe muntele Meu cel sfânt”) şi în timpul exilului. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 166) şi Theodoret (PG vol. 81, col. 1716B) văd, de asemenea, în „vin” un simbol al „pedepsei”. În schimb, pentru Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 555) şi pentru o parte a tradiţiei rabinice, vinul este un semn al voioşiei, al bucuriei după înfrângerea duşmanului: după cum odinioară edomiţii s-au bucurat de înfrângerea lui Israel, acum israeliţii se bucură de nimicirea Idumeei. ♦ „vor bea [...] vin”: TM are „vor bea neîncetat”; diferenţa s-ar putea datora unei lecturi greşite a originalului. ♦ „vor coborî”: TM are „vor bea cu nesat”, „vor sorbi până la ultima picătură”. În ebraică pasajul e limpede; în greacă însă, varianta reţinută de Ziegler şi Rahlfs (καταβήσονται „vor coborî”) produce un text incoerent: vor coborî neamurile de pe muntele cel sfânt sau vor coborî la atac asupra Idumeei? Alte manuscrise au aici ἀναβήσονται „se vor sui”, la fel de nesatisfăcător în privinţa sensului. În fine, o seamă de manuscrise ale LXX, corectate după textul ebraic, au καταπίονται „vor bea până la ultima picătură”, cum traduce, de altminteri, şi Ieronim (*absorbent*). Părinţii au citit şi interpretat pasajul în diferite feluri: Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 555) a socotit că israeliţii „vor coborî la luptă” asupra Idumeei, iar Hesychios din Ierusalim a citit în expresia „vor bea vin până la ultima picătură” imaginea celor care „se înfruptă pe săturate din misterele păgânilor”. ♦ „vor fi de parcă n-au fost”: pentru Origen, aici este vorba de păcătoşi, care trec în nefiinţă de îndată ce se îndepărtează de Dumnezeu (*Hom. Ps.* 2,38,2, cu referire la Ps. 38,14).

17-21 *Profeţie despre scăparea lui Iacob şi nimicirea lui Esau. Fiii lui Israel vor fi din nou stăpâni peste pământurile lor şi se vor întinde asupra celor învecinate.*

17 „muntele Sion”: pentru Theodoret (PG vol. 81, col. 1716C) şi Hesychios din Ierusalim, e vorba despre locul pătimirii lui Hristos, unde Domnul a adus mântuirea neamului omenesc. Pentru Chiril al Alexandriei însă (*Com.*, p. 555), muntele Sion reprezintă Biserica, sfânta casă a lui Dumnezeu aflată în înalturi, de unde se vede limpede adevărul. ♦ „scăparea”: gr. σωτηρία traduce aici substantivul feminin ebr. *phēlēyāh*, care e îndeobşte considerat o formă de colectiv; traducătorul LXX s-a îndepărtat astfel de tâlmăcirile obişnuite ale termenului, „refugiu”, „scăpare”, „loc de scăpare”, dar care poate însemna, ca în pasajul de faţă, şi „refugiaţi, cei care au scăpat cu fuga”. În Ioel 3,5, de pildă, într-un context identic, adesea considerat un citat din Cartea lui Abdias, acelaşi

şi va fi [loc] sfânt,
iar [cei din] casa lui Iacob îi vor moşteni
pe aceia care-i moşteniseră pe ei.
¹⁸ Şi foc va fi casa lui Iacob,

cuvânt e tradus cu „cel salvat/scăpat” (ἀνασφόμενος). În Gen. 45,7, traducătorul grec a redat termenul ebraic printr-un substantiv singular, „rămăşiţa poporului” (κατάλειψις „cei care aţi mai rămas”, în vol. 1 al ediţiei de faţă, p. 158). De asemenea, în Is. 37,31-32, termenul ebraic cu pricina e tradus de două ori cu οἱ καταλειμμένοι: din Ierusalim, de pe muntele Sionului vor ieşi „cei scăpaţi”, „cei rămaşi”, „rămăşiţa” poporului ales. Cu privire la „rămăşiţa” aceasta care se va mântui, un concept important, vezi Introducerea la cartea lui Sophonia în volumul de faţă. ♦ „[loc] sfânt”: în versetul acesta, gr. ἅγιον fără articol reproduce ebr. *qōdheš*, la rândul lui fără nici un sufix şi poate însemna „ceva sfânt”, „loc sfânt”. În Cărţile Celor Doisprezece ἅγιος e folosit la singular ca atribut al muntelui, al Ierusalimului (aici, în Ioel 2,1; 4,17 şi Sof. 3,11), al lui Dumnezeu (Os. 11,9; Av. 1,12; 3,3), al poporului ales (Os. 11,12 doar în textul grec) şi al Templului (Mich. 1,2; Iona 2,5.8; Av. 2,20); la plural, el numeşte lucrurile sfinte (Am. 4,2; Sof. 3,4). ♦ „îi vor moşteni pe aceia care-i moşteniseră pe ei”: TM are „vor moşteni moştenirile lor”, adică „îşi vor primi îndrituita moştenire”, în vreme ce traducătorul grec a citit o formă personală: τοὺς κατακληρονομήσαντας „pe cei care îi moşteniseră”, care, după părerile unor învăţaţi, ar reprezenta lecţiunea originală din textul ebraic.

18 „foc [...] paiul”: focul îl reprezintă adesea pe Israel, care-şi înghite duşmanii (Is. 10,17) asemănaţi paielor (Zah. 12,6); acesta este şi unul din semnele importante ale „zilei Domnului” (vezi Ioel 2,1-3; 3,3-4; Na. 1,10; Sof. 1,14-18; Mal. 3,19-22). ♦ „casa lui Iacob [...] casa lui Iosif”: deşi nu sunt sinonime, numele lui Iacob şi al lui Iosif, care denumesc amândouă triburile din nord, sunt ambele simboluri ale lui Israel (vezi şi Am. 5,15, unde „rămăşiţa lui Iosif” este un nume al lui Israel). ♦ „şi se vor aprinde”: TM are aici două verbe active: „vor aprinde foc împotriva lui Esau şi-l vor nimici”. ♦ „purător de foc”: TM are „supravieţuitor” (*šārīdh*). Tradiţia manuscrisă greacă e împărţită aici între πυρόφορος, adoptat de Ziegler, şi πυροφόρος, formă târzie a aceluiaşi compus preferată de Rahlfs şi de marea majoritate a manuscriselor. Pentru a reda ideea de „ultim supravieţuitor”, traducătorul grec a ales aici un termen specializat din limbajul militar: în armată, „purătorul de foc” era soldatul căruia nu îi era îngăduit să fugă de pe câmpul de luptă, ultimul supravieţuitor. O înfrângere totală este, pentru scriitorii greci, una în urma căreia nu mai rămâne nici măcar un purător de foc (vezi, de pildă, Herodot, 8,6 şi Philon, care vorbeşte despre pieirea întregii oştiri a lui Faraon în valurile Mării Roşii, „astfel încât n-a mai rămas nici măcar un purător de foc” – *Mos.* 1,179). Acest sens proverbial al cuvântului este, de altminteri, pomenit de Theodoret. Cei trei traducători antici dau aici traduceri mai precise ale termenului ebraic: „cei rămaşi”, „cei scăpaţi”. Opinie aparte face Hesychios din Ierusalim, care derivă cuvântul nu din πῦρ „foc”, ci din πυρός „grâu”, traducându-l „cel încărcat cu rodul grâului”. Despre cei doi termeni, vezi P. Walters (1973, pp. 124-125). În fine, în tradiţia rabinică, versetul acesta e pus în legătură cu prevestirea lui Balaam privind nimicirea lui Esau de către Iacob (Num. 24,19).

iar casa lui Iosif flacăra,
 iar casa lui Esau se va face ca paiul
 și se vor aprinde împotriva lor și-i vor înghiți,
 dar nu se va afla nici un purtător de foc în casa lui Esau,
 căci Domnul a grăit.
¹⁹ Și vor moșteni cei din Nageb muntele lui Esau
 și cei din Sefela pe Străini;

19 Versetul acesta și următorul sunt pline de neclarități în TM. Ele pot fi socotite un comentariu al v. 17, cuprinzând o descriere geografică a extinderii popoarelor din sud și din Sefela asupra ținuturilor vecine de jur-împrejur. Părțile de moștenire se referă atât la așezarea lui Esau pe muntele Seir (Gen. 36,6-8), cât și la împărțirea țării Canaanului (Iis. Nav. 16–18). Comentariul lui Ieronim asupra versetului de față se deschide cu precizarea: „după ce Iuda s-a așezat din nou în regatul său” și înșiră apoi ținuturile cucerite de „locuitorii de la miazăzi” (care pătrund și mai mult înspre sud), apoi de „locuitorii din Sefela” (care ocupă Palestina înspre apus). Și unii, și alții se vor întinde înspre miazănoapte în ținutul lui Efraim, până în Samaria, și înspre răsărit, în ținutul lui Beniamin, în Galaad, până în Arabia. Părinții greci (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 167; Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 556) vor pune și ei accentul pe moștenirea atotcuprinzătoare a lui Israel, care se întinde în toate cele patru puncte cardinale. ♦ „Nageb [...] Sefela”: aici textul grecesc transliterază toponimele ebraice, deși în alte locuri ele sunt traduse cu „deșertul” (sau „sudul”) și „câmpia”, așa cum fac de altminteri și ceilalți trei traducători antici în pasajul de față. Hesychios din Ierusalim dă celor două nume o interpretare alegorică: ele îi desemnează pe „cei ce stăpesc plăcerile” (Nageb e un nume al deșertului sterp și uscat) și pe „cei ce-și vădesc întreaga întindere a virtuții lor” (Sefela e un simbol al câmpiei întinse, nemărginite). ♦ „Străini”: TM are „filistenii”; vezi nota la Ioel 4,4. ♦ „muntele lui Efraim”: TM are „câmpia lui Efraim”. ♦ „și Beniamin ținutul Galaadului”, *litt.* „și Beniamin și ținutul Galaadului”. Numele „Beniamin”, indeclinabil în greacă, apare în LXX ca și cum ar fi la acuzativ, asemeni celorlalte teritorii pe care le vor moșteni cei din Nageb și Sefela. O asemenea lectură e însă contrară originalului ebraic (unde Beniamin e subiect), gramaticii grecești (un acuzativ ar fi fost însoțit de articolul în același caz) și logicii textului. Această greșeală se datorează, probabil, influenței textului din Iis. Nav. 16–18; pentru a o corecta, manuscrisele din tradiția „lucianică” au eliminat al doilea „și”, care-l leagă pe „Beniamin” de „ținutul Galaadului”. Am adoptat această soluție și în traducerea de față. Ieronim a observat diferența dintre textul grec și cel ebraic, dar s-a ferit să-și dea cu părerea în privința autenticității unuia ori a celuilalt („Dacă s-a întâmplat așa ori altfel, știe Dumnezeu!”). Theodoret (PG vol. 81, col. 1717B) și Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 557) nu-l iau pe „Beniamin” drept subiect, ci, ținându-se strâns de litera textului LXX, îl numără printre teritoriile ocupate de israeliții reveniți din exil. ♦ „ținutul Galaadului”: aici Γαλααδῖτις, nume declinabil în greacă (vezi și Am. 1,13; Mich. 7,14; Zah. 10,10); alteleori traducătorii au redat numele ebraic *Gil'adh* în forma indeclinabilă Γαλααδ (Os. 6,8; 12,11; Am. 1,3)

și vor moșteni muntele lui Efraim și câmpia Samariei,
 și Beniamin ținutul Galaadului.
²⁰ Și aceasta este stăpânirea strămutării:

20 „Și aceasta este stăpânirea”: întregul verset este neclar în ebraică; D. Barthélemy (*CTAT* 3) a propus următoarea traducere: „Și exilații acestui zid de dinainte al fiilor lui Israel [vor cuceri] pământul canaanenilor până la Sarfat, iar exilații din Ierusalim care sunt în Sefarad vor cuceri cetățile din Negebh”. Traducătorul grec s-a aflat dinaintea unui cuvânt ebraic (*hāhēl*) care se pretează la mai multe interpretări („putere”, „armată”, „fortăreață”, „început”, „zid de dinainte, bastion”) și a ales un sens ce i s-a părut potrivit în context, traducându-l cu ἀρχή „stăpânire, putere, suveranitate” și „teritoriu asupra căruia se întinde stăpânirea cuiva” (sensuri curente în greaca clasică și atestate în alte pasaje din LXX: vezi Deut. 17,18,20; Is. 10,10; Iez. 29,14-15). În traducerea românească am optat pentru „stăpânire”, termen îndeajuns de ambiguu pentru a sugera atât actul în sine, cât și teritoriul asupra căruia se exercită. Conform mărturiei Syrohexaplei, Theodotion a tradus aici „oștirea”, iar Aquila „belșugul”. Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 558) tâlmăcește astfel: „pământul canaanenilor le va fi în stăpânire (ἀρχή) și moștenire (κληρος)”. ♦ „strămutării”: cuvântul grec μετακίνησις, specific LXX, face parte din vocabularul colonizării (vezi M. Casevitz, *Le Vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Klincksieck, Paris, 1985, pp. 177-183). El traduce ebr. *gālūth* „exil” și poate fi înțeles fie în sens abstract, „strămutare, colonizare”, ca în traducerea de față, fie în sens concret, „grup de coloniști, colonie, așezare”, așa cum a tâlmăcit, de altfel, și Chiril al Alexandriei (*ibidem*), care vorbește aici de „cei strămutați”. Hesychios din Ierusalim, urmând logica interpretării sale alegorizante, stoarce din „strămutare” un nou înțeles: „convertire, pocăință”: „cei care s-au strămutat către traiul întru Hristos”. ♦ „pentru fiii lui Israel”: editorii textului grec separă cuvintele acestea (în cazul dativ în original) de precedentele printr-un semn de punctuație echivalat aici cu două puncte. ♦ „pământul canaanenilor”: gr. γῆ „pământ, țară” presupune un substrat ebraic (*’ereṣ*) care nu se regăsește în TM. ♦ „Sarepta”: oraș fenician așezat între Tyr și Sidon. Pentru Hesychios din Ierusalim, „pământul canaanenilor până la Sarepta” simbolizează neamurile care au îmbrățișat credința adevărată, precum femeia canaaneană din Evanghelia (Mt. 15,22) și văduva din Sarepta (3Rg. 17,9). ♦ „Efrata”: am urmat textul ed. Rahlfs; Ziegler preferă aici varianta Sefratha. În TM citim *Sephāradh*, nume identificat de Targum, precum și de versiunea siriacă cu Spania; interpreții evrei medievali au acceptat această identificare, iar denumirea s-a impus, astfel că astăzi vorbim de evrei sefârzi, *i.e.* descendenți ai populației iudaice din Spania medievală. Textul se referă însă, mult mai probabil, la orașul Sardes, capitala provinciei Lydia din Asia Mică, unde o comunitate iudaică este atestată în inscripții încă din 450 î.H. (vezi E. Lipinski, în *VT* 23, 1973, pp. 368-370). Pentru Părinți, „Efrata”, pomenită și în Mich. 5,2, este un alt nume al Betleemului, locul unde s-a născut Hristos, deși numele orașului nu apare în forma în care pasajul veterotestamentar este citat în Mt. 2,6. Astfel că Hesychios din Ierusalim poate tâlmăci locul de față astfel: „când oamenii din Ierusalim se vor strămuta la Cel născut în Betleem (*i.e.* Efrata) [...] vor primi în stăpânire moștenirea neamurilor”.

pentru fiii lui Israel, pământul canaanenilor până la Sarepta
și strămutarea Ierusalimului până la Efrata

și vor moșteni cetățile din Nageb.

²¹ Și vor urca bărbații care au scăpat de pe muntele Sion,
ca să se răzbune pe muntele lui Esau,
iar a Domnului va fi împărăția.

IONA

21 „bărbații care au scăpat”: gr. σωσμένοι; TM are „salvatorii, cei care vor scăpa [pe alții]” (*mōšī'im*). Confuzia între sensul activ și cel pasiv al cuvântului ebraic a fost extinsă de traducătorul grec și la continuarea textului: „vor urca bărbații care au scăpat *de pe* (ἐκ) muntele Sion” în loc de „cei care vor salva vor urca *pe* (ἐν) muntele Sion” din TM. Textul grec astfel obținut capătă o logică proprie pentru că „bărbații care au scăpat de pe muntele Sion” trimite la „scăparea” pomenită în v. 17 (vezi D. Barthélemy, *CTAT* 3). ♦ „vor urca”: verbul ἀναβαίνω, care poate avea adesea un înțeles cultic (precum, de pildă, în Is. 2,3), e folosit aici cu sensul său din limbajul militar: supraviețuitorii vor porni la atac împotriva dușmanilor, „ca să se răzbune pe muntele lui Esau”. Pentru Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 558), această expresie rezumă întreaga profeție a lui Abdias: scăpați din exil, israeliții „se ridică la luptă” pentru a se răzbuna pe muntele lui Esau. Hesychios din Ierusalim dă însă o interpretare morală versetului, socotind că aici e vorba de „urcușul, sporirea” în virtute. ♦ „ca să se răzbune”: TM are „să judece”. Verbul ebr. *šāphať* poate avea mai multe sensuri: „a judeca pentru a pedepsi” (adoptat de traducătorul grec în contextul de față; cf. Iez. 20,4; 23,24.45), „a judeca pentru a lua apărarea cuiva”, „a împărți dreptatea”, „a guverna”. Pentru sensurile gr. ἐκδικέω, vezi nota la Na. 1,2. ♦ „împărăția”: aceeași afirmare a împărăției Domnului asupra Sionului în Mich. 4,7; Domnul este „regele lui Israel” în Sof. 3,15. Socotind că Dumnezeu a împărțit dintotdeauna, Targumul a parafrizat acest pasaj în sensul că „împărăția lui Dumnezeu se va vădi tuturor locuitorilor pământului”. Hesychios din Ierusalim vede aici o prevestire a încetării stăpânirii diavolului asupra oamenilor.

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR

Introducere și note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR și CRISTIAN GAȘPAR

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele șase cărți, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* și *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* și Marguerite Harl pentru *Avacum* și *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observațiilor de natură filologică și lexicală, Pierre Sandevour de cea a comparațiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor și notelor au fost responsabile Cécile Dogniez și Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuțiile tuturor membrilor echipei și s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri de Cristian Gașpar.

Introducere la Iona

I. Titlul, conținutul și datarea Cărții lui Iona

Formula cu care se deschide Cartea lui Iona, „Și a fost un cuvânt al Domnului către Iona”, ține loc de titlu acestei cărți profetice de dimensiuni relativ reduse. Formula este oarecum neobișnuită pentru că ea nici nu-l identifică pe Iona drept „profet”, nici nu prezintă cartea lui ca pe o „viziune”, așa cum se întâmplă, de pildă, în cazul lui Abdias și Naum, ori măcar ca un „oracol”, precum la Naum, Avacum sau Malahia.

Cartea lui Iona se deosebește în mai multe privințe de cărțile celorlalți profeți minori: ea nu se înfățișează cititorului ca o culegere de oracole, ci ca o relatare a misiunii primite de Iona de la Dumnezeu; subiectul ei nu este poporul ales al lui *YHWH*, ci un neam păgân, cel al niniviților, și pocăința acestuia; din cauza „dublei sale greșeli” (E. Bickerman), neascultarea poruncii lui Dumnezeu și mânia de care e încercat Iona văzând bunătatea Acestuia, personajul principal nu este un erou propriu-zis, ci, mai curând, un anti-erou. În sfârșit, Dumnezeu însuși nu este înfățișat aici ca un Dumnezeu răzbunător sau binevoitor doar față de Israel; dimpotrivă, Dumnezeul lui Iona e liber să-și reverse mila asupra cui vrea și ia aminte la El, chiar și asupra păgânilor, dându-i astfel profetului, cu ironie bonomă, o pildă de îndurare și universalism.

Putem totuși recunoaște cu ușurință în Cartea lui Iona teme ce apar frecvent în Biblie, precum amenințarea cu pedeapsa divină și șovăiala profetului de a împlini misiunea încredințată lui, asemenea lui Moise (Ex. 4,10-13) sau Ilie (3Rg. 19,3-4).

Împărțirea Cărții lui Iona în patru capitole și în tradiția masoretică, și în LXX reflectă foarte bine subiectul ei. În capitolul 1, Iona primește poruncă de la Dumnezeu să meargă și să avertizeze poporul din Ninive, dar șovăie în fața acestei însărcinări și încearcă să fugă pe mare la Tharsis. Furtuna care se abate amenințătoare asupra corăbiei pe care se imbarcase Iona nu se potolește decât atunci când marinarii îl aruncă peste bord pe profet. În capitolul 2, la porunca Domnului, Iona e înghițit de o namilă de pește și,

după ce înalță o rugăciune către Domnul, este eliberat și ajunge din nou pe uscat (v. 2,11). În capitolul 3, Iona pleacă în sfârșit la Ninive spre a vesti distrugerea cetății, dar locuitorii acesteia se pocăiesc până la unul și Dumnezeu Se răzgândește în privința lor. În capitolul 4 îl întâlnim pe Iona, furios din pricina aparentei inconsecvențe divine, rugându-se Domnului să-și ducă la bun sfârșit planul de nimicire. În final, Dumnezeu îi lămurește profetului motivul milostivirii Sale.

Întreaga carte prezintă o unitate compozițională remarcabilă, în ciuda introducerii în mijlocul textului narativ în proză, probabil de către un interpolator tardiv, a rugăciunii lui Iona (vv. 2,3-10), text poetic.

În privința datării originalului ebraic, unii bibliști au înclinat să-l identifice pe Iona cu „Iona, fiul lui Amathi, profetul din Gethchober” pomenit în 4Rg. 14,25 și, în consecință, să plaseze compunerea Cărții profetului Iona în prima jumătate a secolului al VIII-lea î.H., în vremea regelui Ieroboam al II-lea. De altminteri, cei doi Iona fuseseră identificați încă din Antichitate, de pildă de Flavius Iosephus (*AI* 9.205). Alții însă l-au situat pe Iona în vremea când Ninive, capitala Asiriei, mai era încă o metropolă însemnată, înainte să cadă în stăpânirea medului Cyaxares în 612 î.H. În fine, alți cărturari au socotit că Iona a trăit probabil cu mult după căderea Ninivei, întemeindu-se tocmai pe indiciile oferite de textul cărții profetului, care sugerează că naratorul vorbește de timpuri de mult apuse; astfel, în v. 3,3 putem citi că Ninive „era” o cetate măreață, iar în v. 3,6 autorul îl pomenește pe regele acesteia fără a-i da însă numele. Cu toate că pentru iudaismul postexilic niniviții au ajuns un simbol al dușmanilor lui Israel, datarea cea mai credibilă a compunerii textului este una destul de târzie, după exil, nu mai înainte de anul 400 î.H. În partea cealaltă, nu putem însă coborî mai jos de epoca elenistică, de vreme ce Cartea lui Tobit, alcătuită fără îndoială în secolul al II-lea î.H., îl pomenește în v. 14,4 pe Iona ca prevestitor al căderii Ninivei¹.

II. Locul Cărții în canonul biblic

În TM, Cartea lui Iona este așezată între Abdias și Miheea, în vreme ce în LXX ea apare între Abdias și Naum, probabil ca urmare a intenției redactorilor de a grupa la un loc textele referitoare la Ninive. În mod excepțional,

1. Cel puțin în varianta din manuscrisele *Vaticanus* și *Alexandrinus*, căci în *Sinaiticus* e pomenit Naum.

un manuscris qumranic, 4Q76 (4QXII^a), așază Cartea lui Iona după cea a lui Malahia (cf. O.H. Steck, „Zur Abfolge Maleachi-Jona in 4Q76 [AQXII^a]”, *ZAW* 108, 1996, pp. 249-253). Într-un pasaj din *Midrash Rabbah*, Cartea lui Iona e socotită de sine stătătoare în canonul Scripturii, despărțită de ceilalți profeți minori (*Rabbah* la Num. 18,21).

În LXX, Cartea lui Iona este împărțită în patru capitole, la fel ca în tradiția iudaică. Edițiile Rahlfs și Ziegler, al căror text este identic cu excepția v. 2,10, prezintă textul narativ în proză continuă, iar psalmul sub formă de stihuri; am păstrat această înfățișare a textului și în ediția de față. Cântarea lui Iona (vv. 2,3-10) este transmisă de două ori, o dată aici și încă o dată ca a șasea din cele nouă cântări extrase din textele biblice și adăugate de Biserica greacă Psalmilor începând cu secolul al V-lea d.H. Diferențele de text între cele două versiuni sunt puține și vor fi menționate în notele prezentei traduceri.

Textul grec al Cărții lui Iona a ajuns până la noi fragmentar și în sulul celor Doisprezece Profeți descoperit la Naḥal Hever (8Hev), care păstrează următoarele porțiuni: 1,14-2,7; 3,2-5; 3,7-4,4. Cartea e așezată, ca în TM, după cea a lui Miheea, iar numele profetului e atestat în v. 4,1 sub forma Ιῶνα. Textul e identic cu cel din LXX, cu excepția unor corecturi ocazionale, toate menite să-l (re)apropie de originalul ebraic (vezi, de pildă, 3,3.4.8.9).

III. Traducerea în greacă

Așa cum intuise încă de mult H.St.J. Thackeray și cum au demonstrat mai pe urmă J. Ziegler și T. Muraoka, traducerea în greacă a Cărilor celor Doisprezece Profeți a fost făcută de un singur autor, probabil același care a tălmăcit și Isaia, Ier. 1-28, Iez. 1-27 și 40-48, într-o epocă ulterioară traducerii Pentateuhului. Versiunea greacă a Cărții lui Iona îi aparține deci acestui traducător anonim, căruia textul ebraic, de-a dreptul facil aici în comparație cu pasajele obscure și uneori imposibil de descifrat ce abundă în cărțile celorlalți profeți minori, nu i-a creat mari probleme de înțelegere. Doar textul rugăciunii lui Iona, dificil în TM, pare să-i fi pus la încercare iscusința. Deși în unele pasaje e limpede că tălmăcitorul a interpretat greșit textul original, aceasta nu l-a împiedicat să recompună un text poetic propriu de o frumusețe aparte, cu ajutorul unor adaosuri personale (cuvinte, efecte poetice).

Versiunea din LXX este o traducere fidelă modelului, de care diferă foarte puțin. Diferențele cantitative sunt rare: „plusuri” în 1,11.12; 2,3.10; 3,2;

4,3,4 și „minusuri” în 1,4; 3,9; 4,7. Cele mai însemnate diferențe calitative privesc schimbarea afirmației din TM „Tu ai ridicat...” într-o rugămintă în LXX: „Să se ridice...”; păsuirea acordată niniviților, trei zile în loc de patruzeci ca în TM (v. 3,4), și atitudinea lui Iona față de îndurarea lui Dumnezeu: întristare în loc de mânie, așa cum citim în TM (vv. 4,1,4). Trebuie, de asemenea, pomenită și opțiunea interesantă pentru gr. κῆτος „monstru marin”, în traducerea noastră „o namilă de pește”, spre a reda ebr. *dagh gādhōl* „pește mare”, *dagh* fiind tradus de obicei cu ἰχθύς „pește” (v. 2,1). Merită reținută și identificarea ebr. *qīqāyōn* drept κολόκυνθα „vrej de dovleac”, în vreme ce majoritatea traducerilor moderne ale TM preferă aici „ricinul” (v. 4,6). Alte diferențe sunt lesne de explicat prin lecturi greșite sau diferite ale originalului (vezi exemple în vv. 1,9; 2,3.6.7 și notele *ad loc.*), printr-o segmentare a textului diferită de cea a masoreților (vv. 2,3.6.10; 3,8) ori prin amintirea altor texte biblice (v. 1,2, unde „strigătul”, absent din TM, trimite la „strigătul împotriva Sodomei și Gomorei” din Gen. 18,20).

Textul a fost tălmăcit într-o greacă limpede, cu ebraismele obișnuite (vv. 2,5.7; 3,4.10; 4,2.8.10), dar și cu multe echivalări care vădesc o preocupare deosebită de a adapta limbii grecești expresii idiomatice din ebraică; cu foarte puține *hapax*-uri (vezi totuși vv. 1,3; 4,8.10) și cu rare calcuri semantice. Deși n-a reprodus întotdeauna bogăția lexicală a originalului, traducătorul a introdus ici și colo diferențieri inspirate probabil de preocupări teologice. Astfel, dacă TM folosește un singur verb pentru „a se înspăimânta” în vv. 1,5 și 1,10 (cu referire la marinarii temători pentru viețile lor) și în v. 1,9 (când vorbește de Iona care se teme de Domnul), în LXX traducătorul a folosit φοβέομαι, cu sens neutru în primul caz, dar σέβομαι, cu sens specific sacral (tradus de noi „a se închina”) în cel de-al doilea. Tot astfel, deși în TM același cuvânt descrie „mânia” Domnului (v. 3,9) și „mânia” lui Iona (v. 4,1), traducătorul LXX distinge cu grijă reacția Divinității (ὀργή) de sentimentul omenesc (συνεχύθη „s-a tulburat”).

Stilul narativ al traducerii este specific Cărții lui Iona, singura dintre cărțile Celor Doisprezece care are o tramă narativă continuă, bine articulată în original prin folosirea din belșug a conjuncției „și” (ebr. *waw*). Tonalitatea epică orală, evidentă în TM, a fost sesizată de traducătorul LXX, care a redat-o foarte nimerit în greacă, folosind din abundență frazele legate prin „și” καί, chiar și acolo unde în limbile moderne s-ar impune folosirea altei conjuncții. Am încercat pe cât s-a putut să păstrăm în românește acest

stil oral-narativ, care dă întregii cărți o atmosferă fermecătoare de basm, traducând cât se poate de aproape de LXX, unde chiar prima frază a povestirii începe cu un asemenea „și” narativ: „Și a fost un cuvânt al Domnului...” (v. 1,1).

Inserată în această povestire cu caracter oral, rugăciunea lui Iona este un text poetic ce aparține genului antologic, fiind, de fapt, alcătuită din numeroase pasaje care preiau sau imită stilul Psaltirii (vezi, de pildă, vv. 2,3.4.6.7.10). În TM, ea este chiar structurată asemenea Psalmilor: versetele sunt alcătuite fiecare din câte două stihuri (unul singur în v. 2,9), care-și răspund unul altuia cu ajutorul unor paralelisme sau al unor antiteze. Textul din LXX păstrează urme ale acestei forme poetice: astfel, în v. 2,3 „ai ascultat” (ἤκουσας) îi răspunde lui „mi-a dat ascultare” (εἰσήκουσεν), deși TM are două verbe diferite, iar stihurile sfârșesc, la fel ca în ebraică, cu două forme ale pronumelui de persoana I („meu... mie”, μου... μου).

În interiorul stihurilor, traducătorul s-a străduit să împace traducerea literală cu grija pentru ritm; de aceea, s-a folosit de forme ale pronumelui personal mai des decât ar fi cerut logica limbii grecești, mai des chiar decât a făcut-o originalul ebraic (în v. 2,3 de cinci ori față de trei ocurențe în TM, creând un efect ritmic remarcabil: „În strâmtorarea *mea*, strigat-am către Domnul Dumnezeu *meu* și mi-a dat ascultare *mie!* Chemarea *mea* din pân-tecele iadului ai ascultat-o, glasul *meu*”). La fel se întâmplă în vv. 3,4.5.6, deși nu a fost întotdeauna posibil să redăm în românește asemenea subtilități stilistice. În fine, în v. 2,8, „ruga-*mi*” este sugestiv încadrată între „pân’ la *Tine*” și „templul *Tău*”, iar stihul 10a începe, ca în ebraică, cu „eu” și se sfârșește cu „Ție”.

Constrâns să scrie cu mijloace proprii un nou poem, traducătorul Cărții lui Iona a reușit, se pare, să făurească un text de o muzicalitate originală și perfect potrivită semnificației spirituale a rugăciunii profetului.

IV. Receptarea Cărții lui Iona în exegeza iudaică și creștină

Cartea lui Iona s-a bucurat de o atenție deosebită atât din partea comentatorilor evrei, cât și din partea Părinților, și de aceea secțiunea dedicată exegezei în introducerea de față este cu mult mai întinsă decât în cazul celorlalți profeti minori.

Interpretările date Cărții lui Iona sunt, în mare măsură, împărțite de cele două tradiții exegetice; astfel se întâmplă, bunăoară, cu explicația dată

fugii lui Iona (v. 1,3), cu faptul că profetul era conștient de convertirea iminentă a păgânilor (v. 4,1), cu simbolismul psihologic atribuit furtunii (v. 1,4), cu transformarea corăbiei în tribunal (v. 1,8) și cu atitudinea lui Iona după ce și-a rostit profeția către niniviți (vv. 4,1 și 4,5). Cu toate acestea, aluzia lui Iisus la Iona cuprinsă în evanghelii a determinat apariția unei lecturi tipic creștine, care privește povestea lui Iona ca pe o prefigurare tipologică a morții și învierii lui Hristos. Cele două tradiții exegetice se mai deosebesc și în privința importanței pe care o acordă mântuirii niniviților.

E cu neputință a rezuma aici în câteva pagini documentația imensă strânsă de Y.-M. Duval în jurul *Comentariului la Cartea lui Iona* compus de Ieronim și prezentată în cele două tomuri ale studiului său intitulat *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine* (Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1973), precum și în notele ediției sale a textului ieronimian (SC 43, 1956). Duval a reunit într-un studiu savant și temeinic un număr uriaș de texte iudaice și creștine, grecești și latinești, compuse înainte și după Ieronim, prezentând, comentând și sintetizând o seamă de lucrări mai puțin cunoscute privitoare la această carte biblică de dimensiuni reduse. Urmându-i pe editorii BA în dorința lor de a-i dăruii cititorului măcar puțin din această bogăție spirituală, am preferat să traducem aici în întregime secțiunea referitoare la exegeza Cărții lui Iona, care cuprinde trimiteri nu doar la obișnuitele comentarii patristice grecești la profeții minori, ci și la o mulțime de interpretări iudaice și creștine, inclusiv la cea ieronimiană, care se inspiră adesea din Părinții greci. Cititorii interesați de un studiu mai aprofundat al subiectului vor găsi în paragrafele ce urmează trimiteri constante la discuțiile detaliate din studiul lui Duval.

1. Tradițiile iudaice

În aceste tradiții, Cartea lui Iona ocupă un loc aparte, de vreme ce nu cuprinde nici o referire la poporul ales, ci privește soarta unei cetăți păgâne, Ninive. Cu toate acestea, Iona este cel mai bine cunoscut între cei Doisprezece Profeți, iar profeția sa a fost chiar socotită de unii drept o carte biblică aparte (vezi *supra*). Învățătura morală și religioasă pe care o cuprinde privind datoria de a da ascultare cuvântului divin, îndemnul la pocăință și încrederea în mila Domnului au făcut ca această carte să fie pomenită adesea de rabinii primelor veacuri și să fie chiar introdusă în uzajul liturgic sinagogal, unde era citită în întregime în după-amiaza sărbătorii de Yom Kippur, zi a pocăinței și a mărturisirii păcatelor.

Flavius Iosephus, care, în general, se arată puțin interesat de profeții biblice, a consacrat o atenție cu totul excepțională lui Iona în *Antichitățile iudaice* (9,205-14), rezumând textul ebraic din TM, în care vede nu o narațiune cu caracter legendar, ci o pagină din istoria politică a lui Israel: astfel, el îl identifică pe Iona cu profetul care a profețit împotriva regelui Ieroboam (vezi *supra*) și reține din profeția sa mai cu seamă prevestirea sfârșitului cetății Ninive².

Omilia pseudo-philoniană la Cartea lui Iona, atribuită de tradiție lui Philon din Alexandria, deși acesta nu pomenește nicăieri povestea profetului, la fel cum nu se referă la nici unul din Cei Doisprezece (cu excepția citării anonime a trei pasaje din Osea și Zaharia), este probabil un produs al predicatorilor iudei din epoca elenistică³. Din acest text aflăm că profetului Iona i se dezvăluise dinainte că Ninive va fi mântuită. Omilia cuprinde, de asemenea, câteva teme ce vor apărea mai târziu și în alte texte iudaice și creștine: Iona este un exemplu tipic al dreptului care rămâne nevătămat în mijlocul furtunii; salvarea sa este o dovadă a învierii trupului (par. 25); niniviții sunt o prefigurare a neamurilor care vor aduce mulțumiri lui Dumnezeu și se vor împărtăși de aceeași mântuire pe care Atotputernicul, în iubirea Sa de oameni, o dăruiește tuturor făpturilor.

Interpretarea targumică a Cărții lui Iona este caracterizată de câteva trăsături importante: o insistență aparte asupra rugăciunii în vv. 1,5.6.14; 2,3.10 și 3,8, pasaje unde TM vorbește doar de strigătul după ajutor al profetului, precum și asupra faptului că în v. 3,9 nu poate fi vorba de „răzgândirea” lui Dumnezeu, ci de pocăința păcătoșilor, ceea ce se potrivește bine cu contextul penitențial al citirii Cărții lui Iona în liturgia sinagogală (vezi *supra*). Merită, de asemenea, amintită evitarea intenționată a referirilor antropomorfe la divinitate în textul biblic (de pildă, în vv. 2,5 și 2,10) prin introducerea conceptului de „Memra divină”. Targumul modifică în același sens referirea din v. 1,5 la „dumnezeii” cărora li s-au închinat marinarii, înlocuind-o cu o trimitere la „idolii” acestora, despre care o glosă adaugă că „ei au văzut că erau neputincioși”. În v. 2,6, Targumul identifică „Marea Trestiiilor” (în LXX: „genune fără fund”) cu Marea Roșie, urmând astfel o tradiție midrașică potrivit căreia Dumnezeu i-ar fi arătat lui Iona drumul urmat de evrei atunci când, la ieșirea din Egipt, au trecut prin Marea Roșie.

2. Pentru amănunte, vezi L.H. Feldman (1992, pp. 1-29).

3. Vezi Duval, *op. cit.*, pp. 77-82; textul *Omiliei* s-a păstrat în armeană și a fost tradus în latină de J.B. Aucher în 1826.

În legătură cu povestea lui Iona aruncat în mare (v. 1,15), un text interesant din Targumul palestinian la Deuteronom (Neofiti 1) precizează, pornind de la Legea care este „aproape” de om (Deut. 30,11-14), că nu e nevoie de un Moise care să o caute „suindu-se la cer”, nici de un Iona care să o aducă la suprafață „cufundându-se în adâncurile Mării celei Mari”. Comentatorii au arătat că la această tradiție iudaică, ce îi pune în paralel pe Moise și pe Iona, unul „suindu-se la cer”, iar celălalt „cufundându-se în adâncuri”, a făcut probabil aluzie Apostolul Pavel în Ef. 4,8-9⁴.

Nu lipsite de interes sunt și interpretările iudaice tardive ale poveștii lui Iona ca, de pildă, aceea din culegerea *Pirge Rabbi Eliezer* (secolul al VIII-lea), cap. 10; aici povestea profetului e plasată în epoca venirii lui Mesia, când morții vor învia și neamurile, reprezentate de cei șaptezeci de marinari de pe corabia cu care călătorește Iona, se vor converti. În cap. 43, niniviții sunt amintiți drept exemplu de pocăință: mulțumită postului lor de trei zile, Dumnezeu „Se răzgândește” în privința lor și Își ține-n frâu mânia vreme de patruzeci de ani, după care, cum niniviții se reîntorc la vechile lor răutăți, îi pedepsește, cufundându-i în Șeol, „Sălașul Morților”. Mântuirea universală nu este așadar cu puțință⁵. În *Midraș-ul* Cărții lui Iona (secolul al IX-lea) găsim și interpretări mai vechi de sorginte filozofică și elenistică, păstrate mai târziu în tălmăcirea mistică a Zohar-ului medieval, care seamănă în mod surprinzător cu interpretarea creștină a lui Irineu al Lyonului: povestea lui Iona e o alegorie a sufletului omenesc, furtuna – o pedeapsă cu intenție pedagogică, salvarea lui Iona – o dovadă a învierii trupului etc.⁶

Toate aceste mărturii dovedesc că interpretările creștine nu au apărut într-un vid exegetic, ci pe fundalul unor tradiții interpretative iudaice mai vechi, pe care uneori le-au preluat și transformat, sau în raport cu care s-au definit polemic.

2. „Semnul lui Iona” în Noul Testament

În Noul Testament nu găsim citate literale din Cartea lui Iona, deși există mai multe versete din ceilalți profeți minori. Expresia „sufletul meu e întristat până la moarte” (Mt. 26,38), prezentă și în Iona 4,9, este mult prea

4. Vezi Duval, *op. cit.*, pp. 75-76, cu trimiterile bibliografice de rigoare.

5. Vezi *ibidem*, pp. 98-103 și *Pirqué de Rabbi Éliézer*, trad. fr. M.-A. Ouaknin și E. Smilévitch.

6. Vezi Duval, *op. cit.*, pp. 103-111.

curentă pentru a fi socotită un citat propriu-zis. În schimb, aluzia lui Iisus la povestea lui Iona, însoțită de comentariile privitoare la contemporanii Săi, joacă un rol important în tradiția exegetică creștină a cărții profetului.

Când cărturarii și fariseii l-au cerut lui Iisus un semn, Acesta le-a răspuns că „unui neam preacurvar și viclean” nu i se va da alt semn decât „semnul profetului Iona” (Mt. 12,38-39; Lc. 11,29-30). După Matei, Iisus Și-a lămurit spusele printr-o comparație: „Căci, după cum Iona «a stat trei zile și trei nopți în pântecul peștelui», tot așa și Fiul omului va sta trei zile și trei nopți în inima pământului” (Mt. 12,40). Versetul următor lămurește și mai bine motivul citării lui Iona drept exemplu: niniviții s-au pocăit atunci când Iona a ieșit din pântecul peștelui și le-a vestit pieirea cetății, astfel că la Judecata de Apoi ei vor fi acuzatorii generațiilor care nu se vor pocăi urmându-le pilda, deși, odată cu venirea Fiului Omului, „iată, mai mult decât Iona [este] aici!” (Mt. 12,41). Aceeași explicație apare în textul evangheliei după Luca (vv. 11,30-32).

Iisus S-a referit la povestea lui Iona din două motive: întâi, pentru a vesti moartea, îngroparea și învierea Sa, a cărei dată este fixată de precizarea „trei zile și trei nopți” pentru „a treia zi” (așa cum și în Os. 6,2 e vorba tot despre „a treia zi”, dar în alt context). Astfel, Pavel va scrie în 1Cor. 15,4 că Iisus a înviat a treia zi „după Scripturi”. Pe de altă parte, Iisus le adresează contemporanilor Săi un avertisment aspru: aceștia trebuie să se pocăiască asemenea niniviților, de vreme ce semnul pe care-l primesc este cu mult mai însemnat decât cel dat de Iona oamenilor din vremea sa.

Cuvintele acestea nu lasă loc de îndoială pentru cititori: neamul care a primit „semnul” lui Iisus (adică învierea Sa) trebuie să se pocăiască asemenea niniviților. Profetul devine așadar prefigurarea tipologică a Mântuitorului, dar numai în ceea ce privește povestea lui (*i.e.* efectul produs asupra contemporanilor la ieșirea din pântecul peștelui), nu însă și prin persoana sa. Cuvintele lui Iisus („mai mult decât Iona [este] aici!”) dau de înțeles că moartea și învierea Sa sunt mai presus decât experiența profetului. Părinții au înțeles prea bine cât de limitată este asemănarea dintre profet și Mântuitor, atrăgând atenția că experiențele trăite de cei doi trebuie deosebite cu grijă. În acest sens au scris Origen (*Contra Cels.* 7,57), Chiril al Ierusalimului (*Cat.* 14,17-20, o comparație amănunțită între cei doi), Atanasie al Alexandriei, care nu reține dintre apropierea între Iisus și Iona decât pe cea privind cele „trei zile” τριήμερον (*Contra Arianos* 3,22-23), și Theodoret al Cyrului, care opune moartea cea adevărată a lui Hristos celor trei zile petrecute „în

umbra morții” de Iona. Vasile al Cezareei, străbătând mărturiile profeților pentru a le aduna pe cele referitoare la Hristos, va declara că n-a aflat nimic în Cartea lui Iona, deși aceasta trebuie totuși citată de vreme ce Iisus Însuși a folosit cuvintele profetului în comparația celor „trei zile și trei nopți” (*Eclogae propheticae* 3,16).

3. Interpretările creștine ale Cărții lui Iona

Interpretările Cărții lui Iona datorate Părinților Bisericii s-au structurat, cum era de așteptat, în jurul aluziei evanghelice la „semnul lui Iona”, fără însă a se rezuma la aceasta. Numeroase alte teme i-au inspirat pe comentatorii patristici: pocăința niniviților, fuga lui Iona, rugăciunea sa din adâncuri, „răzgândirea” lui Dumnezeu, tristețea lui Iona, precum și alte elemente ale povestirii care se pretau la o interpretare moralizatoare sau simbolică.

Cea mai veche referire creștină la Cartea lui Iona îi aparține lui Clement al Romei care, la sfârșitul secolului I d.H., se apleacă mai ales asupra pocăinței niniviților, „deși aceștia erau străini de Dumnezeu” (*Ep. ad Cor.* 7,7). Și pentru Iustin pocăința și mântuirea niniviților sunt tema principală a cărții, mai cu seamă din perspectiva polemică antiiudaică a operei sale: Iustin așază aluzia lui Iisus în contextul ei istoric, insistând asupra necredinței evreilor contemporani ai Mântuitorului în fața „semnului” care li s-a dat prin învierea Lui; spre deosebire de niniviți, contemporanii lui Hristos nu s-au convertit pentru că ei erau „generație vicleană” (*Dial.* 107-108).

Procedând cu totul altfel, Irineu apropie povestea lui Iona de destinul întregii omeniri, descoperind în ea un mesaj teologic: Iona este o figură a „omenirii” (Adam), iar povestea sa înfățișează de fapt istoria mântuirii universale; Dumnezeu a îngăduit ca la început „omenirea” să fie înghițită de monstrul marin (*i.e.* de rău) „nu ca să piară cu totul”, ci „pentru că Dumnezeu pregătea dinainte dobândirea mântuirii pe care a înfăptuit-o Cuvântul prin mijlocirea «semnului lui Iona»”. Deși Irineu nu o spune lămurit, „semnul lui Iona” este neîndoielnic moartea și învierea lui Iisus. Mântuirea dăruită de Dumnezeu este „o mântuire nesperată” în urma căreia omul se poate dăruia slăvirii lui Dumnezeu (*Adv. haer.* 3,20,1). Irineu pomeneste doar în treacăt pocăința niniviților. Interpretarea lui Iona ca simbol al „omenirii” va fi reluată de alți câțiva exegeți creștini (cum am văzut mai sus, ea aparține și tradiției rabinice). Astfel, pentru Metodiu al Olimpului (*De res.* 2,25), povestea lui Iona este de fapt povestea căderii lui Adam, călător pe corabia vremii, supus ispitelor vieții pământești (pântecul monstrului

marin), reînviat după cele trei cicluri temporale⁷. Tot la Irineu găsim și atestarea comparației între înghițirea lui Iona de către pește și pogorârea lui Iisus la iad, o temă pe care o vom întâlni adesea în comentariile patristice (vezi *Adv. haer.* 3,6,2; 18,3; 19,3; 21,6; 5,31,1).

Cele „trei zile și trei nopți” petrecute de Iona în pântecul monstrului, foarte rar interpretate de Părinți ca o pedeapsă pentru refuzul profetului de a vesti cuvântul divin, au fost înțelese ca o prefigurare a morții lui Hristos și a pogorării Sale la iad. Între multele texte patristice relevante, vezi Vasile al Cezareei, *Eclogae* 3,7, *De spiritu sancto* 14,32; Chiril al Ierusalimului, *Cat.* 14,17-18; Grigore al Nyssei, *De tridui spatio*, GNO vol. 9, pp. 277; Hesychios din Ierusalim; Chiril al Alexandriei. Alții vor adăuga aici și momentul învierii: vezi în special Ioan Gură de Aur, *In Matth.* 43,1-2; 88,1; 90,1; *In Io.* 23,2; *In Ep. 1 ad Cor.* 38,3.

Pentru Chiril al Ierusalimului (*Cat. myst.* 2,4) și pentru Părinții capadocieni, cele trei zile ce despart moartea lui Hristos de învierea Sa sunt retrăite periodic în *triduum*-ul pascal. Plasată în context baptismal, coborârea lui Iona în fundul apelor și suirea sa din nou la lumină pot, de asemenea, simboliza ritul botezului; se poate chiar ca tripla cufundare a celui botezat să aibă, alături de alte înțelesuri, și menirea de a aminti cele „trei zile” petrecute de Iona în pântecul peștelui⁸. Pe de altă parte, unii Părinți au văzut în ieșirea lui Iona nevătămat din pântecul monstrului o dovadă ce întărește credința în învierea trupului: vezi Irineu, *Adv. haer.* 5,5,2; Tertulian, *De carnis resurrectione* 32; Metodiu al Olimpului, *De resurrectione* 2,18; Ioan Gură de Aur, *In Ep. 1 ad Cor.* 40,2; Chiril al Alexandriei.

Se cade să stăruim aici în chip aparte asupra interpretării lui Hesychios din Ierusalim, pentru că el atestă existența, în prima jumătate a veacului al V-lea d.H., a unei comparații tipologice amănunțite între Iona și Iisus, cu o marcată funcție polemică: întreaga carte profetică e citită ca o prevestire a faptelor lui Hristos față de Sinagogă și îndreptate către neamuri. În afara gloselor hesychiene ce însoțesc textul verset cu verset, un rezumat sistematic prezintă această tălmăcire: „Iona este prefigurarea tipologică a lui Hristos; corabia, a sinagogii iudeilor; marinarul de la prova, a lui Moise; marinarii, a profeților; marea, a suferințelor cu care El ne-a plătit mântuirea;

7. Trecutul, prezentul și viitorul; în această privință, pentru amănunte, vezi Duval, *op. cit.*, pp. 150-154.

8. *Ibidem*, pp. 252-253 și n. 68.

trasul la sorti, a voinței Tatălui ca Fiul să fie aruncat în marea suferințelor și să intre în pântecele monstrului marin, adică al morții; acolo petrece trei zile și trei nopți. După aceea Își vestește evanghelia printre neamuri, iar acestea, pocăindu-se, sunt mântuite⁹. Un alt rezumat¹⁰, ceva mai întins, dă mai întâi tâlcuirea tradițională (Iona este „semnul venirii Mântuitorului și al îngropării sale vreme de trei zile, a înmormântării sale și a ieșirii nevătămate din monstrul marin”), pentru ca mai apoi să adauge o interpretare alegorică a colibei construite de Iona, a vrejului de dovleac și a umbrei pe care acesta i-o ține (v. 4,5, *i.e.* Sinagoga și Legea), a viermelui (v. 4,7, *i.e.* neamurile ce vin în zori) și a întristării lui Iona-Iisus (v. 4,9, *i.e.* Iisus ar fi dorit ca și ea, adică Sinagoga, să aibă parte de mântuire).

Omiliile 12 și 13 alcătuite de Vasile al Seleuciei la mijlocul secolului al V-lea d.H. și închinare interpretării Cărtii lui Iona¹¹ sunt centrate mai ales pe tema „iubirii de oameni” (φιλανθρωπία) a lui Dumnezeu. Câteva dintre păreriile autorului au o dimensiune teologică. Astfel, în *Or.* 13,1 citim că Iona, care nu-L vestește pe Hristos prin cuvinte, ci prin întâmplările din viața sa: înghițit vreme de trei zile, apoi ieșit din nou la lumină nevătămat, ne învață că „moartea este începutul nemuririi”, iar „viața încolțește încă din mormânt”. În v. 13,2, cufundarea în mare și suirea la lumina zilei întruchipează dublul gest al botezului, totodată moarte și înviere. În v. 13,3, Vasile al Seleuciei se oprește îndelung asupra mântuirii dobândite de toate neamurile ca urmare a îngropării lui Hristos (prefigurată de înghițirea lui Iona), stăruind asupra multelor neplăceri pe care le îndură profetul spre a vesti această mântuire universală.

4. Problema fugii lui Iona (v. 1,3)

Neascultarea lui Iona față de Dumnezeu a pus multe probleme cititorilor textului biblic, fie ei iudei ori creștini; aceștia au justificat fuga lui Iona invocând motive religioase ori psihologice. Astfel, Iona fuge pentru că a profeti nu este cu puțință decât „în fața Domnului”, adică pe pământul lui Israel (Ps.-Philon, *Hom. Ion.* 44, Ieronim, Theodor al Mopsuestiei, Theodoret, Chiril al Alexandriei); pentru că nu se poate împăca cu gândul

9. Text tradus după Duval, *op. cit.*, pp. 634 și 644.

10. *Ibidem*, p. 644.

11. *Ibidem*, pp. 474-481.

mântuirii unei cetăți dușmane (Vasile al Cezareei, *Or.* 12,2) și mai ales cu posibilitatea de a trece drept mincinos, sau chiar de a suferi violențele unui neam barbar (Grigore din Nazianz, *Or.* 2, 106-109; Ioan Gură de Aur, *De statuis* 5,5; *In Matth.* 43,2; Theodor al Mopsuestiei; Chiril al Alexandriei). Teama aceasta presupune, firește, cunoașterea dinainte a milostivirii Domnului față de niniviți (Ioan Gură de Aur, *De paenitentia* 2,3) și chiar a decăderii lui Israel în urma mântuirii neamurilor (Grigore din Nazianz, *ibidem*; Ieronim). Această conștientizare a abandonării lui Israel îi cade atât de greu profetului, încât îl silește să nu dea ascultare Domnului (*Mekhilta* lui Rabi Ismael la Ex. 12,1, *apud* Duval, *op. cit.*, pp. 89-91; Ps.-Philon, *Hom. Ion.* 7; Theodor al Mopsuestiei, Chiril al Alexandriei). Fuga aceasta este condamnată, ea merită pedeapsa cu moartea (*Sifre* la Deut. 18,19), iar furtuna pe mare e menită să o pedepsească (Origen, *Hom. Ez.* 6,1-2; Ioan Gură de Aur, *De providentia* 6,16-19; *De paenitentia* 5,3). Pentru comentatorii creștini, episodul fugii este stânjenitor pentru comparația lui Iona cu Hristos. Totuși Origen privește cu ochi buni refuzul lui Iona de a vesti nenorociri niniviților, asemănându-l șovăielii lui Moise în Ex. 4,13 și opunând-o grabei cu care Isaia dă fuga să profetească în Is. 6,8 (*Hom. Is.* 6,1). Părinții subliniază faptul că, până la urmă, Iona a dat ascultare poruncii divine și îl vor da drept pildă celor șovăielnici (vezi *infra*).

Rugăciunea rostită de Iona în burta monstrului (vv. 2,2-10) este înțeleasă de comentatori ca o prefigurare a rugăciunii lui Hristos, rostită nu în iad (Chiril al Alexandriei), ci în vremea agoniei Sale (Origen, *Com. series in Matth.* 136; Vasile cel Mare, *In Ps.* 68,2-3 și Hesychios din Ierusalim). Dar, după cum insistă Părinții, rugăciunea lui Hristos este cu mult mai presus decât cea a lui Iona. Cuvintele profetului I se potrivește chiar mult mai bine Mântuitorului (Ieronim, Chiril al Ierusalimului, Theodoret). Rugăciunea profetului e socotită de tradiția patristică un exemplu de rugăciune rostită cu credință și împlinită, asemenea celei a lui Daniel, alături de care Iona apare adesea în texte și în iconografia creștină. Asupra ei insistă în special Origen în *De oratione* 13,4: Iona e trecut pe lista celor care „s-au învrednicit de o binefacere cu ajutorul rugăciunii”, căci ea este un exemplu de rugăciune ascultată și împlinită chiar în pofida unui vrăjmaș atât de puternic precum Leviathanul („namila de pește” care-l înghite pe Iona, identificată cu monstrul marin pomenit în Iov 3,8).

5. O dificultate teologică: „răzgândirea” lui Dumnezeu (v. 3,9)

Problema „răzgândirii” lui Dumnezeu ce apare în vv. 3,9-10 (ca, de altminteri, și în Ioel 2,14) le-a dat de furcă atât exegeților, cât și lui Iona însuși. Chiar în Scriptură ideea unei „răzgândiri” a lui Dumnezeu este clar dezmințită: astfel în 1Rg. 15,29 și la profeți precum Isaia (v. 45,23) și Malahia (v. 3,6), care declară că Dumnezeu nu-și ia cuvântul îndărăt nici nu și-l schimbă. Problema aceasta a fost demult discutată de iudei și de creștini în legătură cu o seamă de texte biblice; vezi, de pildă, tratatul lui Philon *Quod Deus sit immutabilis* sau scrieri ale lui Tertulian împotriva marcioniștilor precum *Adv. Marc.* 2,24. Origen citează „răzgândirea” lui Dumnezeu în privința niniviților drept exemplu de limbaj antropomorfic cu intenție pedagogică (*Hom. Num.* 16,4, cu referire la *Num.* 23,19) și precizează că amenințarea împotriva Ninivei fusese pronunțată nu de Dumnezeu, ci de Iona. De asemenea, Origen folosește *Omilia* 18 la Cartea lui Ieremia în bună parte ca să demonstreze că termeni precum „căință” sau „răzgândire” dovedesc adaptarea limbajului divin la măsura oamenilor spre a determina convertirea acestora. Limbajul acesta cu intenție pedagogică poate lua forma unei înșelăciuni menite să-i convertească pe oameni, așa cum Origen explică în omilia următoare, citând tocmai exemplul amenințărilor împotriva niniviților. Pentru a explica de ce acestea nu s-au împlinit, Origen recurge nu la ideea unei „răzgândiri” divine, ci la aceea a unei stratageme cu scop pedagogic: „cel care spune: «încă trei zile și Ninive va fi nimicită» (Iona 3,4) vorbea astfel [...] pentru a păcăli printr-o stratagemă care să determine convertirea”. De altminteri, amenințarea s-ar fi împlinit oricum, dacă nu aici, atunci pe cealaltă lume, dacă niniviții nu s-ar fi convertit (*Hom. Ier.* 19,15). Aceeași interpretare la Theodoret: Dumnezeu nu-și schimbă gândul, scopul amenințării Sale era convertirea.

6. Pocăința niniviților în omiletica creștină

În literatura creștină veche, Cartea lui Iona a slujit mai cu seamă drept exemplu de pocăință și convertire. După părerea lui J. Allenbach, cele dintâi texte creștine care se ocupă de povestea profetului șovăielnic par a fi făcut parte dintr-o tradiție omiletică elementară menită să-i îndemne pe creștini la botez (vezi Duval, *op. cit.*, pp. 101-107). Într-adevăr, Cartea lui Iona le pune la îndemână tuturor comentatorilor creștini exemplul pocăinței

niniviților, model paradigmatic de convertire, chiar dacă mesajul baptismal al textului biblic nu este tocmai evident; cu toate acestea, Clement din Alexandria, în *Protrepticul* său, îi pomenește pe niniviți (care prin „pocăința lor sinceră” s-au învrednicit de „mântuire”) chiar într-un pasaj ce conține un îndemn către „primirea apei celei înțeleghătoare”, adică a botezului.

Situația niniviților a fost adesea amintită de comentatorii creștini în legătură cu împrejurări istorice concrete: exemplul lor trebuia să-i încurajeze pe creștini să se întoarcă spre Dumnezeu în vremuri de restriște (secetă: Vasile al Cezareei, *Hom. dicta tempore famis* 3; grindină: Grigore din Nazianz, *Or.* 16,14). Ioan Gură de Aur citează curajul de care au dat dovadă locuitorii Ninivei rămânând în cetate și străduindu-se să îmblânzească mânia lui Dumnezeu; pentru predicatorul creștin, acest exemplu ar fi trebuit să-i facă pe concitadinii săi antiohieni să se rușineze atunci când, după revolta împotriva lui Theodosius I în 387, erau gata să fugă din oraș, înfricoșați de posibilele represalii poruncite de împărat (vezi *Hom. de statuis* 5,5; 13,1; 16,1). Îndemnându-și contemporanii să se pocăiască, Ioan Gură de Aur le amintește cât de scurt a fost răgazul îngăduit niniviților pentru pocăință, ceea ce ar trebui să-i convingă pe creștini să nu-și piardă nicicând nădejdea în bunăvoința lui Dumnezeu (*Ad Theodorum* 1,16; *Hom. de statuis* 5,2; *De paenitentia* 1,2; 5,2). Și aceasta cu atât mai mult cu cât creștinilor li s-a dat un răgaz mai îndelungat spre a se pocăi, în special în vremea postului mare (*In Gen. hom.* 24,6-8; 27,6; *De paenitentia* 7,4; *De beato Philogonio* 4).

Omiliștii creștini au mai găsit în povestea lui Iona și alte exemple pe care să le ofere credincioșilor ca modele de viață creștină. Astfel, Iona, deși la început a dat îndărăt nevoind să-și îndeplinească misiunea încredințată, până la urmă s-a supus (exemplu citat de Athanasie spre folosul lui Dracontius, care fugea de preoție: *Ep. ad Drac.* 1,5). Iona, care a primit să se sacrifice pentru salvarea tovarășilor săi de drum, servește drept model de comportament în vremea tulburărilor ecleziastice, adevărate furtuni ce primejduiau corabia Bisericii (Grigore din Nazianz, *Ep.* 135,4; Ioan Gură de Aur, *Sermo cum iret in exsilium* 2).

7. Cartea lui Iona în context liturgic

Mărturiile Părinților atestă folosirea Cărții lui Iona în contexte liturgice care se potrivesc cu cele două mari teme profetice ale textului biblic reținute de Biserică: învierea lui Hristos și îndemnul la pocăință. Cum am văzut deja, Chiril al Ierusalimului a comentat pe larg Cartea lui Iona în folosul

catehumenilor ce urmau să se boteze de Paști, în ziua învierii lui Hristos (Cat. 14,17-20). Lecționarele bizantine atestă citirea Cărții lui Iona, în parte (vv. 2,1-11) sau în întregime, în contextul priveghiului pascal¹². Pe de altă parte, Iona este pomenit în vremea postului mare, răstimp al pocăinței: așa cum la slujba de Yom Kippur evreii citeau Cartea lui Iona pentru caracterul exemplar al pocăinței niniviților, Părinții se referă adesea la același text în omiliile lor destinate postului mare, mai cu seamă pentru a-și îndemna ascultătorii să postească (Vasile al Cezareei, *De ieiunio* 1; Ioan Gură de Aur, *Hom. de statuis* 3,4; *In Gen. hom.* 24,6). *Constituțiile apostolice* (8,9,9) incluseră deja acest text în liturgia sinagogală, pe care o adaptau, așezându-l la momentul trimerii afară a penitenților, care astfel erau asimilați niniviților; Ambrozie al Milanului confirmă, de asemenea, citirea Cărții lui Iona în Joia Mare în legătură cu reprimirea penitenților (Ep. 20,25-26).

V. Cartea lui Iona în iconografia creștină și în manuscrisele ebraice

Cât de importantă a fost citirea Cărții lui Iona în Biserica antică e lesne de văzut în numeroasele reprezentări iconografice ale poveștii profetului. Trei scene mai ales – marinarii aruncându-l pe Iona în gura monstrului, monstrul care-l varsă pe Iona pe uscat și Iona tolănit sub vrej – s-au bucurat de o popularitate considerabilă începând deja din secolul al II-lea d.H. în toate genurile artistice (frescă, mozaic, sculptură funerară, orfevrărie)¹³. Trebuie amintită în special prezența lui Iona pe numeroase sarcofage, unde reprezentarea profetului ieșind nevătămat în chip miraculos din gâttelej monstrului marin era menită să dea speranță în învierea defunctului. Tolănit la umbra vrejului, Iona este reprezentat în arta creștină timpurie cu trăsăturile lui Endymion dormind la umbra unui arbore somnul veșniciei. Profetul este, de asemenea, reprezentat în postură de orant, cu brațele ridicate în rugăciune: el devine astfel un simbol al mântuirii alături de alți rugători care s-au învrednicit de ajutorul lui Dumnezeu, într-o asociere stereotipă ce corespunde listelor pe care le regăsim în izvoarele scrise: Iona, Daniel în mijlocul leilor și cei trei tineri evrei în flăcările cuptorului din Babilon

12. Vezi H.R. Drobner, *Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Brill, Leiden, 1982, p. 203.

13. Vezi Duval, *op. cit.*, pp. 19-39, cu o bogată bibliografie.

fuseseră deja asociați în tradiția iudaică (vezi Duval, *op. cit.*, pp. 96-97 și 3Mac. 6,6-8; Ps.-Philon, *Hom. Ion.* 25; rugăciunea sinagogală preluată de *Const. Ap.* 7,35.37), așa cum vor fi și în textele creștine: Irineu 5,5,2 (Ilie, Iona și cei trei tineri sunt dovada că Dumnezeu poate învia trupul); Clement din Alexandria, într-o aluzie din *Quis diues* 41,6 (Dumnezeu dă ascultare celor aflați „în flăcări” și celor ce I se roagă „din pântecel peștelui”; vezi Sir. 51,4b-5a); *Strom.* 2,103-104 (ca exemplu de tărie și curaj); Origen, *De oratione* 13,2-4; Grigore din Nazianz, *Or.* 24,10; Grigore al Nyssei, *De oratione dominica* 1, *GNO* vol. 7.2, p. 9. Iona întruchipează mai curând pe rugătorul a cărui rugăciune, rostită cu curaj și credință în mijlocul suferințelor, este ascultată, mai degrabă decât pe creștinul botezat. Uneori, trilogia reprezentărilor lui Iona este completată cu încă o figură, Iona gânditor, așezat pe o stâncă, poate pentru a ilustra atitudinea lui Iona în v. 4,5, așa cum o interpretează unii Părinți.

Am prezentat mai întâi iconografia creștină a lui Iona pentru că aceasta apare încă din Antichitate, în vreme ce reprezentări iudaice ale lui nu există pentru această perioadă¹⁴. Atunci când primele imagini ale lui Iona apar, târziu, în manuscrise ebraice medievale (secolele XIII-XV), ele rămân totuși rare și au aceleași subiecte ca și echivalentele lor creștine: profetul aruncat în mare, Iona ieșind din gura monstrului și Iona tolănit la umbra vrejului¹⁵. Se poate însă ca unele din detaliile ce apar în aceste ilustrații să fie inspirate de legende iudaice: peștele rămâne nemișcat pentru ca Iona să se poată ruga, așa cum se spune în *Pirque Rabbi Eliezer*, cap. 10, iar vrejul este înfățișat mai curând ca un arbore uriaș, așa cum e descris în *Midraș Iona*.

14. *Ibidem*, p. 29, n. 84.

15. Vezi G. Sed-Rajna, *La Bible hébraïque*, Office du livre, Freiburg, 1987, p. 135, cu ilustrații la pp. 161-165.

Iona

1¹ Și a fost un cuvânt al Domnului către Iona, fiul lui Amathi, zicând:
2 „Scoală și du-te la Ninive, cetatea cea mare, și dă de veste în ea, căci s-a

1,1-16 Capitolul 1, al cărui text alcătuiește un singur paragraf continuu în LXX, poate fi împărțit în mai multe secțiuni: o scurtă introducere (v. 1), porunca primită de la Dumnezeu, neascultarea și fuga profetului (vv. 2-3), furtuna pe mare (vv. 4-6), Iona e găsit vinovat pentru primejdia abătută asupra corăbiei (vv. 7-12), profetul e aruncat în mare, iar furtuna se potolește (vv. 13-16).

1,1 „Și a fost un cuvânt”: gr. καὶ ἐγένετο λόγος: această formulă servește în LXX drept introducere a Cărții lui Iona, la fel ca *way'hî d'bhar* în TM. ♦ „Iona”: gr. Ἰωνᾶς transcrie ebr. *yōnāh*, înlocuind cu un *s* consoana finală a numelui ebraic, la fel ca în cazul lui Abdias (TM *'ōbhadhyāh*) și Iudas (TM *y'hūdhāh*); am preferat în traducerea de față să păstrăm numele profetului așa cum s-a impus în tradiția românească. De altminteri, forma „Iona” este atestată de 8Hev (4,1) și de Vulgata. În ebraică, *yōnāh* înseamnă „porumbel” (Gen. 8,8-12; Cânt. 2,14); Ieronim cunoaște însă și o altă interpretare a numelui: „cel care suferă” (*dolens*), care, pusă în legătură cu Is. 53,5, îngăduie asimilarea profetului cu Hristos. Hesychios din Ierusalim glosează „Cel Preaînalt care suferă”. ♦ „fiul lui Amathi”: TM are *ben-'amittay*, tălmăcit de Ieronim „fiul adevărului”, ceea ce, încă o dată, confirmă identificarea lui Iona cu Hristos.

1,2 „Scoală și du-te”: gr. ἀνάσθητι καὶ πορεύθητι; folosit pentru a exprima un simplu îndemn („hai, du-te!”), ebr. *qūm* „a se scula, a se ridica” apare adesea în VT (vezi, de pildă, Gen. 13,17; 19,15; 27,19). ♦ „Ninive”: vezi și comentariile la Na. 1,1. ♦ Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 177), Chiril al Alexandriei (*Com.*, vol. 1, pp. 566-567) și Vasile al Cezareei (*Or.* 12,2) explică alegerea oarecum surprinzătoare a unui oraș atât de îndepărtat, deși păgâni de convertit s-ar fi găsit și mai aproape, prin dorința lui Dumnezeu de a indica dimensiunea maximă a mânturii, de care au parte până și unii atât de adânciți în păcate precum niniviții. ♦ „cetatea cea mare”: formulă reluată în vv. 3,3 și 4,11 și folosită în legătură cu Ninive și în Iud. 1,1 și cu Ierusalimul în blestemele din Ier. 22,8. ♦ „dă de veste în ea”: gr. κήρυξον ἐν αὐτῇς: κηρύσσω e folosit aici, ca aproape peste tot în Cartea lui Iona, cu înțelesul „a vesti, a proclama, a anunța”, deși în vv. 1,14 și 3,8 ebr. *qārā*, căruia îi corespunde, este tradus „a striga, a chema în ajutor” (ἀναβοάω). În vreme ce în TM apare prepoziția *'al*, îndeobște tradusă „împotriva”, deși ea mai poate avea și alte sensuri („către”, „în”), în LXX traducătorii au dat textului un înțeles strict locativ, traducând cu ἐν „în, întru”. Astfel, Iona e trimis la Ninive să predice „în ea”, nu

suit strigătul răutății ei până la Mine!”.³ Și s-a sculat Iona să fugă la Tharsis din fața Domnului și s-a coborât la loppe și a găsit un vas care mergea la Tharsis și și-a plătit prețul călătoriei și a intrat în el ca să plece cu ei pe mare la Tharsis, [departe] de fața Domnului.⁴ Și Domnul a stârnit un vânt

„împotriva” ei (cum s-ar putea înțelege din TM), tocmai pentru a întări condamnarea lui Israel cel învechit în rele. ♦ „strigătul răutății ei”: gr. ἡ κραυγὴ τῆς κακίας αὐτῆς; am tradus astfel, păstrând ambiguitatea din original, deși editorii BA au ales să explicitizeze aici valoarea obiectivă a genitivului, propunând „strigătul despre/împotriva răutății ei”. Adăugând cuvântul „strigăt”, inexistent în TM, care are doar „răutatea lor a ajuns”, traducătorul Cărții lui Iona a avut probabil în minte expresia similară folosită în Pentateuh („strigătul împotriva Sodomei și Gomorei” – Gen. 18,20). Și Părinții au făcut apropierea dintre Ninive și cele două orașe, opunându-i pe niniviți, care aveau totuși să se pocăiască în cele din urmă, locuitorilor Sodomei, îndărătnici în păcatul lor (vezi, de pildă, Didymos cel Orb, *In Zach.* 2,354-355).

1,3 „Tharsis”: TM are *taršīš*. Ținutul acesta îndepărtat nu e localizat cu precizie; în Is. 23,1.6.10.14, LXX vorbește despre „Cartagina”, iar în Iez. 27,12.15, despre „cartaginezi”. Despre Tharsis se vorbește în Biblie ca despre un ținut al bogățiilor fabuloase (vezi 3Rg. 10,22 și Iez. 27,25), dar în Ps. 47,8 „corăbiile de Tharsis” simbolizează bunurile trecătoare ale lumii acesteia. Tharsis este interpretat fie drept o referire generală la „mare” (astfel în Targum și la Ieronim; vezi și Is. 2,16, unde pentru „corăbiile din Tharsis” din TM traducerea LXX dă „corăbiile mării”), fie la India (păreră exprimată la Hesychios din Ierusalim și citată dezaprobat de Theodoret, PG vol. 81, col. 1724B), fie, cel mai adesea, la orașul Tarsus din sud-estul Asiei Mici (Flavius Iosephus, *AI* 9,208; Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 178, dezaprobat; Ieronim; Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 568; Theodoret crede că Iona a călătorit spre Cartagina: PG vol. 81, col. 1725A). Grigore al Nyssei vorbește despre dublul sens figurat al numelui în Biblie: unul negativ, referitor la imperfecțiunea ființei umane (în Cartea lui Iona) și unul pozitiv, referitor la cele netrupești, la inteligibilul pur (în Cânt. 5,14; vezi *In Cant.* 14, GNO vol. 6, pp. 409-410). ♦ „loppe”: în TM *yāphō*, pomenit pentru prima oară în Iis. Nav. 19,46, este laffa de astăzi. După Syrohexapla, ceilalți trei traducători au aici *Οφιη*. ♦ „prețul călătoriei sale”: gr. τὸ αὐλὸν αὐτοῦ; TM are „prețul ei”, cuvântul „corabie” (*āniyyāh*) fiind de genul feminin. Ebr. *sākhār*, tradus în general în LXX cu „plată, salariu”, este redat aici printr-un *hapax* (αὐλὸν), care poate însemna fie „prețul călătoriei”, fie „prețul închirierii corăbiei” (rom. *navlu*), căci, din câte se pare, Iona este singurul pasager de pe corabie. ♦ „a intrat”: gr. ἐνέβη; TM are „s-a coborât în vas”; multe manuscrise grecești ale LXX dau aici varianta ἀνέβη „s-a suit [pe vas]”, expresia normală în greacă pentru „a se imbarca”. ♦ „[departe] de fața Domnului”: am redat astfel expresia greacă ἐκ προσώπου Κυρίου, *lit.* „de la fața Domnului”, ebraism frecvent în LXX. ♦ Exegeții au interpretat în fel și chip fuga lui Iona (vezi Introducerea).

1,4 „Și Domnul a stârnit un vânt”: TM are „Și YHWH a azvârlit un vânt mare”; aici și în vv. 5.12.15, același cuvânt ebraic *tūl* „a arunca, a azvârli, a trimite” e tradus în grecește

pe mare și s-a făcut o furtună grozavă pe mare și vasul era în primejdie să se sfărâme.⁵ Și s-au înspăimântat marinarii și au prins a striga, fiecare către dumnezeul său; și au început să arunce lucrurile de pe vas în mare, ca să se

cu verbe din rădăcini diferite, ceea ce introduce în text o bogăție lexicală absentă în TM. În plus, traducând cu „a stârni” în loc de „a azvârli” și omițând adjectivul „mare” (reintrodus de Symmachos în versiunea sa), traducătorul LXX a domolit simțitor violența gestului divin din TM. ♦ „furtună”: cuvântul grecesc κλύδων înseamnă de fapt „talaz uriaș, vreme rea” și apare rar în LXX traducând ebr. *sa'ar*, numele obișnuit al furtunii. După o tradiție iudaică preluată de Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 180) și Theodoret (PG vol. 81, col. 1725CD), această furtună a crușat toate celelalte corăbii aflate pe mare. În interpretările alegorice creștine, corabia în mijlocul furtunii simbolizează suferințele lui Hristos dat pe mâna căpeteniilor Sinagogii (Hesychios din Ierusalim) ori în vremea răstignirii (Ieronim), suferințele întregii omeniri (Ieronim) și, în fine, firea omenească sau trupul atacate de patimi (Metodiu, *De resurrectione* 2,25; Chiril al Alexandriei). ♦ „era în primejdie”: verbul gr. κινδυνεύω „a fi în pericol, a risca să...” ori, alături de un infinitiv, „a fi gata/pe punctul să” apare rar în LXX; pasajul de față are singura ocurență în Cărțile Celor Doisprezece pentru a reda ebr. *hāšabh* „a socoti, a considera”.

1,5 „marinarii”: TM are *mallāh*, folosit doar în Iez. 27,9.72, unde e tradus cu *κωπηλάτης* „vâslăș”. Unii Părinți vor tălmăci întreg pasajul acesta cu referire la Hristos: marinarii îi simbolizează fie pe profeți (Hesychios din Ierusalim), fie pe apostolii care-L vor părăsi pe Hristos asemenea marinarilor care-l aruncă în mare pe Iona (Ieronim). ♦ „au prins a striga”: gr. ἀναβοάω corespunde aici ebr. *zā'aq* „a striga”; am interpretat imperfectul din greacă în sens inchoativ, deși traducerea „strigau” e, de asemenea, posibilă (editorii BA au adoptat-o). ♦ „în cală”: nici gr. κοίλη „scobitură, pânză”, nici corespondentul său ebr. *yar'khāh* „adâncime, cotlon” nu sunt termeni tehnici precum „cală” în română. ♦ „vasului”: gr. πλοῖον corespunde aici lui *s'phīnāh*, *hapax* în TM, cuvânt aramaic care înseamnă „vas acoperit, cu punte”. ♦ „dormea”: somnul lui Iona a fost interpretat în multe feluri: nepăsarea păcătoșului (Ieronim), ațipirea celui covârșit de durere (Ioan Gură de Aur, *De paenitentia* 5,3), iubirea de singurătate a sfântului care se ține întotdeauna departe de semenii săi dedați păcatului (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 571), somnul lui Iisus în episodul furtunii potolite (Mt. 8,24, la Ieronim). ♦ „și sforăia”: traducătorul LXX a redat astfel ebr. *rādhām* „a dormi dus, a fi pâlît de somn”, tradus în fel și chip în alte pasaje din VT. Sugestia editorilor BA că prin această traducere în LXX se creează „un efect grotesc” mi se pare nelalocul ei: sforăitul profetului e mai curând un semn al oboșelii și al somnului adânc în care profetul ostenit și chinuit de conștiința-i vinovată căuta mângâiere, așa cum au înțeles Părinții greci (vezi Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 180; Theodoret, PG vol. 81, col. 1725D). De altfel, pentru a diminua aparenta nesimțire a profetului, Theodor și Chiril precizează că Iona nu adormise în vremea furtunii, așa cum s-ar putea înțelege din textul biblic, ci chiar la începutul călătoriei, neștiind astfel nimic despre primejdia abătută asupra vasului.

uşureze de ele. Iona însă coborâse în cala vasului şi dormea şi sforăia. ⁶ Şi a venit la el ajutorul cârmaciului şi i-a spus: „Ce sforăi? Scoală şi cheamă-l [în ajutor] pe Dumnezeuul tău, ca să ne izbăvească pe noi Dumnezeu şi să nu pierim!”.

⁷ Şi a zis fiecare către vecinul său: „Haideţi să tragem la sorţi, ca să aflăm din pricina cui s-a abătut asupra noastră nenorocirea aceasta!”. Şi au tras la sorţi, iar sorţii au căzut pe Iona. ⁸ Şi au zis către el: „Lămureşte-ne din ce pricină s-a abătut asupra noastră nenorocirea aceasta! Cu ce te ocupi? Şi de unde vii, din ce ţară şi din ce neam eşti tu?”. ⁹ Şi el a zis către ei: „Eu

1,6 „ajutorul cârmaciului”: în LXX, πρωτεύς „omul de la prora”; TM are „şeful echipajului”. Cuvântul grec este un termen tehnic şi-l desemnează nu pe cârmaci, ci pe matelotul aflat imediat în subordinea lui (vezi J. Rougé, în *RPh* 39, 1965, pp. 91-93). Ceilalţi trei traducători dau aici „cârmaciul”. ♦ „cheamă-l [în ajutor] pe Dumnezeuul tău, ca să ne izbăvească pe noi Dumnezeu”: TM are „invocă-l pe Dumnezeuul tău, poate Dumnezeu Se va gândi la noi”; diferenţa dintre LXX şi TM a apărut în urma neînţelegerii unei forme verbale dificile, ebr. 'āšath „a se gândi la, a-şi aminti de” la *hithpha'el*, aramaism şi unică ocurenţă în textul ebraic; în locul acesteia, traducătorul a citit *hōšia* „a salva”. Aceeaşi traducere şi în Peşitta: „poate Dumnezeuul acesta ne va elibera”. Clement din Alexandria (*Strom.* 5,135,2-4) vede în contrastul dintre „Dumnezeul tău” şi „Dumnezeu” diferenţa dintre Iona, care-L cunoaşte bine pe Dumnezeuul său, şi neamuri (i.e. marinarii), care nu au încă ştiinţă de Dumnezeu decât în chip nelămurit.

1,7 „să tragem la sorţi”: gr. βάλωμεν κλήρους, *litt.* „să aruncăm sorţii”, la fel ca în TM. Origen a cuprins pasajul acesta într-o antologie de locuri biblice care justifică folosirea sorţilor atunci când aceasta e însoţită de rugăciune (*Hom. Ios.* 23,2).

1,8 „din ce pricină”: Chiril al Alexandriei crede că marinarii, fiind politeişti, vor să afle care e divinitatea jignită de Iona (*Com.*, p. 573). ♦ „de unde vii?”: multe manuscrise, câteva din traduceri antice şi textele citite de Părinţi (Chiril al Alexandriei, Theodoret, Ieronim) adaugă aici „şi încotro călătoreşti?”. Întrebările marinariilor, adevărat interogatoriu, i-au determinat pe Theodor al Mopsuestiei (*Com.* pp. 180-81), pe Theodoret (PG vol. 81, col. 1728A) şi pe Ioan Gură de Aur (*De paenitentia* 5.3) să înfăţişeze vasul ca pe un tribunal.

1,9 „Eu sunt un rob al Domnului (δοῦλος κυρίου)”: TM are „eu sunt evreu”; diferenţa se explică fie printr-o eroare de lectură: 'ebhedh „slujitor, rob” în loc de 'ibhrî „evreu” (cuvânt foarte rar în afara Pentateuhului), fie prin dorinţa traducătorului de a-l identifica pe Iona din textul de faţă cu omonimul său pomenit în 4Rg. 14,25, fiul lui Amathi, şi care e, de asemenea, numit „robul [Domnului Dumnezeu]”; astfel se explică şi adăugarea expresiei „al Domnului”. Ceilalţi trei traducători citesc aici la fel ca TM: „evreu sunt eu”. Părinţii au văzut în răspunsul lui Iona la interogatoriul marinariilor o mărturisire de credinţă dinaintea închinătorilor la idoli, încrezătoare şi totodată plină de umilinţă (Irineu, *Adv. haer.* 3,20,1; Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, pp. 180-181; Theodoret,

sunt un rob al Domnului şi mă închin la Domnul Dumnezeuul cerului, Care a făcut marea şi uscatul”. ¹⁰ Şi s-au înspăimântat oamenii [aceia] cu spaimă mare şi au zis către el: „De ce-ai făcut tu [una ca] asta?”. Căci ştiau oamenii [aceia] că fugea din faţa Domnului, fiindcă le spusese. ¹¹ Şi au zis către el: „Ce să facem cu tine, ca să se potolească marea şi să ne cruţe?”. Căci marea nu contenea nicidecum să ridice valuri furtunoase. ¹² Şi a zis Iona către ei: „Luaţi-mă şi aruncaţi-mă în mare şi se va potoli marea şi vă va cruţa! Căci am priceput eu că din pricina mea s-a abătut asupra voastră furtuna aceasta grozavă”. ¹³ Şi se chinuiau oamenii să cârmească înapoi către pământ şi nu erau în stare, căci marea nu contenea să se ridice şi mai tare asupra lor. ¹⁴ Şi

PG vol. 81, col. 1728BC). ♦ „mă închin”: gr. σέβομαι; TM are *yārē'*, *litt.* „mă tem”, acelaşi verb folosit în vv. 1,5,10; traducătorul LXX a ales aici un verb cu conotaţii religioase pentru a exprima „teama” inspirată de divinitate credinciosului, însă în celelalte două pasaje a folosit vb. φοβέομαι „a se teme”, expresie obişnuită a fricii omeneşti. ♦ „Dumnezeul cerului”: acest atribut divin nu mai apare nicăieri în Cărţile Celor Doisprezece; expresia este răspândită în ebraica din vremea celui de-al Doilea Templu şi apare foarte des în Cartea lui Daniel. ♦ „uscatul”: gr. τὴν ξηράν; cf. Gen. 1,9,10; Ex. 4,9 şi Ps. 65,6.

1,10 „s-au înspăimântat... cu spaimă mare” redă întocmai figura de stil (*figura etymologica*, complement direct intern) din ebraică.

1,11 „Ce să facem cu tine, ca să se potolească... să ne cruţe?”: gr. τί σοι ποιήσωμεν καὶ κοπάσει..., *litt.* „ce să-ţi facem şi se va potoli... de la noi” (la fel şi la v. 12); conjuncţia „şi” capătă aici sens consecutiv, ca în ebraică, fiindcă se află după o întrebare. Verbul κοπάζω, derivat de la κόπος „oboseală, trudă”, este folosit deja în greaca clasică, cu sensul de „a se potoli”, în legătură cu fenomenele meteorologice. În Mc. 4,39, acelaşi verb descrie domolirea furtunii de către Iisus. ♦ „nu contenea nicidecum să ridice valuri”: gr. ἐπορεύετο καὶ ἐξήγειρε μᾶλλον κλύδωνα, *litt.* „mergea şi ridica şi mai mult val”. Textul grec, o traducere fidelă a structurii gramaticale din ebraică, e greu de redat întocmai în română; o traducere mai apropiată de original, dar nu prea elegantă, ar fi „îi dădea înaintea şi ridica şi mai şi valuri...”.

1,12 „Şi a zis Iona către ei”: TM are „şi le-a zis”; traducătorul a lămurit cine e subiectul verbului. ♦ „Luaţi-mă”: gr. ἀπατέ με, *litt.* „ridicaţi-mă”; traducerea LXX îl înfăţişează pe Iona luat pe sus şi azvârlit în mare ca un balot de marfă.

1,13 „se chinuiau”: gr. παρῆβιάζοντο; TM are „vâsleau”; verbul are ca sens de bază „a săpa”; imaginea deosebit de frumoasă a mării înţelenite, prin care marinarii se opintesc din răputeri să-şi taie drum vâslind, a dispărut din traducerea LXX.

1,14 „Nicidecum (μηδαμῶς), Doamne, să nu pierim”: TM are „Rugămu-Te, YHWH, să nu pierim”; în LXX adv. μηδαμῶς corespunde dublei particule ebr. 'ānāh... nā, care dă un ton de implorare frazei pe care o introduce. În alte locuri din VT e tradusă fie printr-un simplu „o” urmat de vocativ (vezi *infra*, v. 4,2), fie printr-un verb al rugăminţii

au strigat către Domnul și au zis: „Nicidecum, Doamne, să nu pierim pentru sufletul acestui om și să nu arunci asupra noastră sânge nevinovat, căci Tu, Doamne, ai făcut după cum ai vrut!”.¹⁵ Și l-au luat pe Iona și l-au aruncat în mare, iar marea s-a oprit din zbuciumul ei.¹⁶ Și s-au temut oamenii

(„Te rog” în Ex. 32,31), fie este omisă (ca în Gen. 50,17). ♦ „pentru sufletul”: gr. ἕνεκεν τῆς ψυχῆς; calc după ebraică. Deși expresia nu e tocmai limpede, se pare că marinarii se tem să nu fie pedepsiți pentru uciderea lui Iona, pe care încercaseră în zadar să-l salveze; astfel interpretează unii Părinți (e.g. Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 182). ♦ „nevinovat”, *litt.* „drept” ♦ „să nu arunci asupra noastră sânge...”: pentru credința că sângele unui om condamnat pe nedrept se varsă asupra ucigașilor săi, vezi Gen. 9,5-6 și Mt. 27,24-25; de altminteri, Ieronim (*In Matth.* 27,25; *In Is.* 4,4) îi aseamănă pe marinarii lui Pilat, care refuză să ia asupra-și sângele unui nevinovat.

1,15 „l-au luat”: gr. ἔλαβον: de dragul varietății lexicale, traducătorul LXX redă aici verbul ebr. *nāśa* „a ridica” cu gr. λαμβάνω, deși în v. 1,12 îl tradusesse cu αἶρω „a lua pe sus, a ridica”. ♦ „zbuciumul ei”: TM are „furia ei”; traducătorul LXX a îmblânzit oarecum textul, mutând accentul pe aspectul fizic al agitației mării.

1,16 „au jertfit o jertfă”: gr. ἔθυσαν θυσίαν; în LXX, θυσία se referă fie la ofranda vegetală (ebr. *minḥāh*), fie la jertfa sângeroasă (*z'bhah*); în TM aici este vorba de aceasta din urmă, lucru care a dat de furcă exegeților evrei: Targumul, de pildă, spre a împăca versetul de față cu doctrina teologică potrivit căreia lui YHWH nu l se poate aduce jertfă decât la Ierusalim, traduce aici „au făgăduit să aducă o jertfă”. ♦ Aceeași dificultate (pe vas nu se aflau animale de jertfit) i-a făcut pe unii Părinți (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 182; Theodoret, PG vol. 81, col. 1729B) să plaseze jertfa marinarii după debarcare. ♦ „au făgăduit făgăduințe”: gr. εὐχάσθω εὐχάς; pentru această expresie, vezi Deut. 23,22 și nota *ad loc.* (vol. 1, p. 588). Pentru Theodor al Mopsuestiei, această expresie se referă la convertirea marinarii păgâni, care, „lepădându-se cu totul de idoli, s-au consacrat slujirii lui Dumnezeu” (*ibidem*).

2,1-11 Miezul celui de-al doilea capitol al Cărții lui Iona este constituit de așa-numita „Rugăciune a lui Iona” (vv. 3-10), încadrată de o scurtă introducere (vv. 1-2 și două cuvinte din v. 3) și o încheiere (v. 11), ce o situează în pânțele monstrului marin care îl înghițise pe profet la porunca Domnului. Textul se prezintă ca o rugăciune de mulțumire, referindu-se la „mântuirea” profetului ca la un fapt împlinit încă din primul verset, atât în LXX, cât și în TM: „Strigat-am către Domnul... și mi-a dat ascultare mie”. Însă, în vreme ce în textul ebraic, în v. 7, Iona spune: „Tu ai ridicat din groapă viața mea”, în greacă întâlnim o rugămintă privind către viitor: „Să se ridice stricăciunea vieții mele, Doamne, Dumnezeul meu!”; vezi și optativul din v. 8 al LXX: „de-ar fi s-ajungă... ruga-mi”. ♦ Spre a mai tempera oarecum caracterul miraculos și cam ridicol al acestei rugăciuni rostite în burta unui pește, Flavius Iosephus a plasat-o după ieșirea lui Iona la liman (*AI* 9,214), așa cum au făcut și Targumul și *Omilia* pseudo-philoniană (vezi L.H. Feldman, 1992, p. 15). ♦ Textul poetic este compus sub formă de *qînôth* „lamentajii, plângeri”, grupate două câte două (cu excepția v. 9), ca să formeze strofe de

[aceia] cu teamă mare de Domnul și au jertfit o jertfă Domnului și l-au făgăduit făgăduințe.

2¹ Și a poruncit Domnul unei namile de pește să-l înghită pe Iona. Și a fost Iona în pânțele namilei trei zile și trei nopți. **2** Și s-a rugat Iona către Domnul Dumnezeu său, din pânțele namilei de pește, **3** și a zis:

câte patru emistihuri fiecare, deși în TM acestea nu apar sub forma obișnuită a versurilor, ci continuu. În LXX însă, rugăciunea lui Iona capătă o formă poetică vizibilă grafic: ea este împărțită în stihuri ori în emistihuri, câteodată inegale și nu întotdeauna respectând diviziunile textului poetic din TM marcate prin semnele grafice specifice. ♦ Rugăciunea lui Iona are multe trăsături comune cu așa-numiții „Psalmi de mulțumire” (vezi, de pildă, Ps. 30 și Sir. 51,1-12). Ea a fost preluată în culegerea de „cântări” („Odele”) adăugată de Biserica Răsăriteană Psaltirii în veacul al V-lea d.H., cu o dispunere în stihuri aproape identică (vezi totuși v. 2,3) și câteva diferențe de text semnalate în notele ce urmează. ♦ Rugăciunea rostită de Iona în burta peștelui este înțeleasă de comentatori ca o prefigurare a rugăciunii lui Hristos rostite nu cu prilejul pogorării în iad (Chiril al Alexandriei), ci în vremea agoniei Sale (Origen, *Com. series in Matth.* 136; Vasile cel Mare, *In Ps.* 68,2-3 și Hesychios din Ierusalim). Dar, după cum insistă Părinții, rugăciunea lui Hristos este cu mult mai presus decât a lui Iona. Chiar cuvintele profetului I se potrivesc mult mai bine Mântuitorului (Ieronim, Chiril al Ierusalimului, Theodoret). Rugăciunea profetului e socotită de tradiția patristică un exemplu de rugăciune rostită cu credință și împlinită, asemenea celei a lui Daniel, alături de care Iona apare adesea în texte și în iconografia creștină. Asupra ei insistă în special Origen în *De oratione* 13,4: Iona e trecut pe lista celor care „s-au învrednicit de o binefacere cu ajutorul rugăciunii”, căci ea este un exemplu de rugăciune ascultată și împlinită chiar în pofida unui vrăjmaș atât de puternic precum Leviathanul („namila de pește” care-l înghite pe Iona, identificată cu monstrul marin pomenit în Iov 3,8).

2,1 „unei namile de pește”: gr. κῆται μεγάλῃ; TM are „unui pește mare” (*dāgh gādhōl*): expresia greacă derivă limpede dintr-un adjectiv compus folosit în *Odissea* lui Homer (3,158: μεγακῆτης „[mare] cea cu monștri marini uriași”). Substantivul κῆτος, împrumutat în românește sub forma „chit”, apare la Herodot și la poeții greci cu sensul „monstru marin”, apoi simplu „monstru”, iar la Aristotel denumeste cetaceele. În LXX, e folosit în Gen. 1,21 pentru a denumi „monștrii marini” („balenele mari” în ediția noastră; vezi nota *ad loc.*, vol. 1, p. 54); în Iov 3,8 redă numele „Leviathanului” din TM, iar în Iov 9,12 și 26,12 echivalează ebr. *Rahab*, un monstru marin fabulos; altminteri, ebr. *dāgh* e peste tot tradus ἰχθύς „pește”. Și Vulgata are aici tot *piscis* „pește”; identificarea obișnuită a monstrului marin din acest pasaj cu o balenă apare pentru prima oară abia în secolul al XI-lea, în *Chanson de Roland* 226. Traducând „o namilă de pește”, am încercat să păstrăm în românește sugestia caracterului monstruos al animalului marin care l-a înghițit pe profet. ♦ După o credință evreiască, întemeiată pe Ps. 104 TM [103 LXX],²⁶ și preluată de Ieronim, acest monstru marin fusese creat în

zilele facerii lumii și pus deoparte pentru Iona (vezi *Pirge Rabbi Eliezer*, cap. 10). Părinții au apropiat „namila de pește” de monstrul Leviathan pomenit în Iov 3,8 (τὸ μέγα κῆτος în LXX): Origen, *De oratione* 13,4 și *In Levit.* 8,3; Vasile al Cezareei, *Eclogae* 3,7; Hesychios din Ierusalim. Pentru ei, „namila de pește” este prefigurarea tipologică a dușmanului lui Hristos, adică a Morții, care de-acum nu mai are nici o putere asupra Lui. ♦ „a fost... în pântecele namilei”: cuvântul κοιλία „pânză” amintește de „cala [vasului]” (κοίλη) din v. 1,5, sugerând identificarea, în greacă, a calei vasului cu pântecele monstrului și cu adâncurile iadului. În TM sunt folosiți doi termeni diferiți pentru „înăuntrul” peștelui (mē'îm în v. 2,1.2) și „măruntăiele” (bēten în v. 2,3) iadului. Confruntându-se cu scepticismul păgânilor în privința supraviețuirii profetului într-un asemenea loc, Chiril al Alexandriei (*Com.*, pp. 577-578) citează drept exemplu similar o minune a naturii, șederea de nouă luni a copilului în pântecele mamei, și una mitologică, șederea lui Herakles, „leul celor trei nopți”, în pântecele câinelui lui Poseidon, așa cum se spune în *Alexandra* lui Lycophron, vv. 31-38. ♦ „trei zile și trei nopți”: această parte a versetului este citată de Iisus în Mt. 12,38-39, în pasajul privitor la „semnul lui Iona”; pentru interpretările patristice, vezi *supra*, Introducerea, p. [...]. Irineu (*Adv. haer.* 3,19,3) a identificat „semnul lui Iona” cu „semnul din adâncuri” pomenit în profeția despre Emanuel din Is. 7,11. Durata șederii lui Iona în pântecele monstrului, asimilată răstimpului scurs între moartea și învierea lui Hristos, a pus probleme comentatorilor în privința identificării exacte a celor „trei zile”: vezi Ieronim, *In Ion.* 2,1b și Y.-M. Duval, *op. cit.*, pp. 242-45.

2,2 „namilei de pește”: în TM, cuvântul „pește” apare aici la feminin (dāghāh), ceea ce a dat naștere în tradiția iudaică la speculații privind sexul peștelui care l-a înghițit pe profet sau la presupunerea că ar fi vorba, de fapt, de doi pești; în tradiția greacă nu găsim nimic similar.

2,3 „strigat-am”, i.e. „am chemat în ajutor”. Pentru Hesychios din Ierusalim, aici e vorba de strigătul lui Hristos pe cruce. Pentru autorii Targumului, în schimb, care recitesc textul TM într-o manieră consecvent pietistă, aici e vorba nu de un strigăt de ajutor, ci de rugăciune. ♦ „În strâmtorarea”: gr. ἐν θλίψει; pentru sensurile gr. θλίψις la cei Doisprezece Profeți, vezi comentariile la Na. 1,7 și Av. 3,16. ♦ „Domnul Dumnezeu meu”: TM are „YHWH”; adaosul din LXX este datorat, fără îndoială, dorinței de a apropia versetul de față de precedentul (2,2), unde apare expresia „Domnul Dumnezeu său”. ♦ „mi-a dat ascultare... ai ascultat-o”: celor două verbe înrudite din LXX, εἰσακούω și ἀκούω, le corespund în TM „ānāh „a răspunde, a încuviința” și šāma „a asculta”, nelegate între ele, dar exprimând nuanțe semantice rediate foarte exact de verbele grecești „a auzi bine”, i.e. „a da ascultare”, și „a auzi”. ♦ „Chemarea mea din pântecele iadului ai ascultat-o, glasul meu”: gr. ἐκ κοιλίας ᾧδου κραυγῆς μου ἤκουσας φωνῆς μου; TM are „din măruntăiele Șeolului am strigat, Tu mi-ai auzit glasul”; în locul formei verbale din TM, šīwāwā' tī „eu am strigat” (tradusă corect de Symmachos cu ἐπεκαλεσάμην), traducătorul LXX a citit forma ebr. šaw'ātī „glasul meu”, pe care a redat-o prin substantivul la gen. sing. κραυγῆς μου, *litt.* „al glasului meu”. În LXX avem așadar, în același stih, două complemente la gen. ale verbului „ai ascultat”; în traducerea de față

„În strâmtorarea mea, strigat-am către Domnul Dumnezeul meu și mi-a dat ascultare;

Chemarea mea din pântecele iadului ai ascultat-o, glasul meu!

⁴ M-ai prăvălit în adâncurile inimii mării și șuvoaiele m-au împresurat;

i-am urmat pe editorii BA, care socotesc nefirească o eventuală traducere „ai ascultat chemarea glasului meu”, deși această soluție e permisă de textul grecesc ambiguu. ♦ În ediția Rahlfs (bazată pe manuscrisul A), textul rugăciunii în Ode are o altă împărțire în stihuri (*litt.*): „Și El mi-a dat ascultare/ din pântecele iadului/ chemarea mea// Tu ai ascultat/ glasul meu!”. ♦ „Chemarea” pe care Domnul „o ascultă” se regăsește adesea în Psalmi (vezi Ps. 17,7; 106,28; 119,1). ♦ Cuvântul ᾗδης „Hades”, preluat din mitologia greacă, este echivalentul standard al ebr. שְׁׁוֹל „Sălașul Morților”; l-am tradus în românește cu „iad” pentru a păstra tălmăcirea literală din LXX a imaginii foarte plastice din TM, care se regăsește și în Sir. 51,5.

2,4 „în adâncurile inimii mării”: expresia gr. εἰς βάθος καρδίας θαλάσσης corespunde ebr. mē'pūlāh bi'bhābh yammīm „adâncul din inima mărilor”. După părerea lui M. Delcor, primul cuvânt din ebraică ar putea fi o glosă, dar prezența sa în text încă din epoca traducerii LXX pare indiscutabilă. În plus, și ceilalți traducători l-au redat, ca în LXX, printr-un substantiv cu prepoziție: „în adâncul inimii mărilor” (Aquila); „în genune, în inima mărilor” (Theodotion). Metafora ebraică „inima mărilor” se găsește și în Ex. 15,8, unde a fost tradusă „în mijlocul (ἐν μέσῳ) mării”, precum și în Ps. 45,3; Prov. 23,24; Iez. 27,4.25.26.27; 28,2.8, unde e întotdeauna redată literal, ca în pasajul de față. ♦ Începând cu Irineu, în întreaga tradiție patristică, șederea lui Iona „în adâncurile inimii mării” a fost pusă în legătură cu cea a Fiului Omului în „inima pământului” (Mt. 12,40). Părinții au pus pe seama amândurora, a lui Iisus și a lui Iona, dubla mișcare de urcare și coborâre pomenită în Ef. 4,8-9 în legătură cu Ps. 67,19: „«S-a suit» ce înseamnă decât că mai înainte se pogorâse în părțile cele mai de jos ale pământului?»; această dublă mișcare va fi reprodusă de cei botezați, coborâți și ridicați în și din apa botezului. Pentru Origen (*Com. in Matth.* 12,3), Chiril al Ierusalimului (*Cat.* 2,4) și pentru capadocieni (Vasile cel Mare, *De spiritu sancto* 14,32; Grigore al Nyssei, *De tridui, GNO*, vol. 9, p. 277), cele trei zile petrecute de Iona în pântecele peștelui sunt o prefigurare a celor trei zile scurse între moartea lui Hristos și învierea Sa. Plasată într-un context baptismal, coborârea lui Iona în adâncul apelor și ridicarea sa pot de asemenea prefigura taina botezului, mai ales dacă vedem în tripla cufundare a celui botezat o trimitere la cele trei zile petrecute de Iona în burta peștelui și la cele trei zile de dinaintea Învierii (vezi Duval, *op. cit.*, pp. 252-253 și n. 68). ♦ „șuvoaiele”: gr. ποταμοί, *litt.* „râurile”; TM are „un râu” nāhār. ♦ „talazurile Tale și valurile Tale noian”: gr. οἱ μετεωρισμοί σου καὶ τὰ κύματα σου; gr. μετεωρισμός, tradus aici prin „talaz”, înseamnă mai exact „val foarte înalt, noian”, fiind derivat de la vb. μετεωρίζω „a ridica în văzduh”; cuvântul e rar în LXX și redă întotdeauna ebr. miš'bārīm „valuri care sparg, lovesc” sau, în sens figurat, „necazuri”; de altminteri, ceilalți traducători au preferat, în pasajul de față, un sens metaforic: „năpastă” la Aquila, „bezna” la Symmachos. „Valurile”: gr. κύματα, *litt.*

toate talazurile Tale și valurile Tale noian au trecut peste mine.

⁵ Iar eu am zis: «Alungat am fost din ochii Tăi;

Îmi va mai fi dat oare să privesc la sfânt templul Tău?».

⁶ În juru-mi, apă revărsată până-n suflet,

„valuri umflate”; imaginea poetică din original, a valurilor umflate și uriașe, care se prăbușesc asupra profetului, e greu de redat în română; am încercat să păstrăm ceva din expresivitatea originalului printr-o triplă traducere: „talaz”, „val” și „noian”, acesta din urmă inexistent în original, dar potrivit pentru a sugera imaginea unei mase uriașe de apă. Stihul de față repetă întocmai, și în greacă, și în ebraică, Ps. 41,8b.

2,5 „Alungat am fost din fața ochilor Tăi”: vezi Ps. 30,23. În Targum găsim: „Alungat am fost departe de Memra Ta”, schimbare motivată de dorința de a nu-L înzestra pe Dumnezeu cu atribute umane. Hesychios din Ierusalim vede în această expresie o prefigurare a cuvintelor lui Hristos în vremea pătimirii pe cruce: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?” (Mt. 27,46). ♦ „Îmi va mai fi dat... să privesc”: gr. ὅρα προσήσω τοῦ ἐπιβλέψαι; în LXX avem un ebraism frecvent, folosirea verbului προσίθηναι cu un infinitiv substantivat în sensul de „a continua să...” (vezi Os. 13,2; Am. 5,2; 7,3; 8,2; Na. 1,15; Sof. 3,11). În TM verbul are o formă cu sens durativ: „continuum să...” ori „continui să...”. Aici, ca și în Na. 2,9, unul dintre manuscrise are varianta ἐπιστρέφω „mă întorc către” în loc de ἐπιβλέπω „privesc către”. În greacă, versetul începe cu o particulă care, ortografiată ὅρα în ed. Rahlfs și Ziegler, are înțeles interogativ: „oare?”. TM însă, ca și fragmentele ebraice de la Qumrân (4Qg) și de la Muraba'at, are în pasajul de față 'akh „vezi bine, neîndoiește, și totuși”; ceilalți traducători greci au dat alte înțelesuri particulei: „cum?” (Theodotion), „totuși” (Symmachos). D. Barthélemy (CTAT 3) preferă să citească ὅρα „deci, de bună seamă”, asemenea vechilor ediții ale LXX, și să dea versetului un alt înțeles: „Și totuși privesc și mai departe către templul Tău cel sfânt”.

2,6-7 Aceste două versete sunt foarte diferite de TM atât în privința sensului, cât și a decupajului textului. În TM citim *lit.*: „⁶ Apele m-au înghițit până la suflet, ⁷ *Thom* m-a înconjurat, trestia înfășurându-mi-se împrejurul capului, ⁷ în crăpăturile munților m-am înfundat, ale pământului zăvoare asupra mea pentru totdeauna, dar Tu ai ridicat din groapă viața mea, Dumnezeu meu, *YHWH*!”. ♦ „până-n suflet”: aceeași imagine și în Ps. 68,2; 123,5, unde gr. ψυχή are, ca și ebr. *nepheš*, înțelesul său dintâi de „suflu vital”. Hesychios din Ierusalim se sprijină pe cuvântul „suflet” din acest pasaj pentru a susține că Iisus, a cărui prefigurare este Iona, nu a fost atins de întristare în dumnezeirea Sa. ♦ „genune”: gr. [ῆ] ἄβυσσος; adjectivul grecesc substantivat înseamnă *lit.* „hău fără fund” și traduce ebr. *l'hom*, care amintește apele primordiale (vezi Gen. 1,2 și nota *ad loc.*). Symmachos traduce aici „mare”. ♦ „fără fund”: am redat astfel adj. ἐσχάτη din LXX, care înseamnă *lit.* „extremă, îndepărtată”. În locul ebr. *sûph* „trestie” din TM, traducătorul a citit probabil *sôph* „extremitate” și, cu toate că a urmat întocmai ordinea cuvintelor din original, a legat acest cuvânt de cele de dinaintea lui, nu de următoarele, așa cum se întâmplă în TM. În 8Hev apar atât ἐσχάτη, cât și „trestie” din TM (tradus prin

ἔλος); Aquila a corectat textul grecesc și citește ἐρυθρά „[Marea] Roșie”, iar Symmachos traduce „nesfârșită”. În 3Rg. 9,26, numele ebraic al Mării Roșii, *yām sūph*, *lit.* „Marea de Trestii”, este tradus în LXX prin ἐσχάτη θάλασσα „capătul cel mai îndepărtat al mării”. Targumul identifică „mare” pomenită aici cu „Marea de Trestii” (*i.e.* Marea Roșie), urmând o tradiție midrașică după care Dumnezeu i-ar fi arătat lui Iona drumul urmat de evrei de-a curmezișul Mării Roșii la ieșirea din Egipt. ♦ „înfundatu-s-a”: gr. ἔδω; TM are „înfășurându-se”: verbul din ebraică oferă imaginea unui obiect cufundat în apă, care a dispărut din versiunea greacă. 8Hev are aici „a înconjurat”. ♦ „în crăpăturile munților”: gr. εἰς σχισμὰς ὀρέων; în LXX aceste cuvinte sunt legate de cele de dinaintea lor, în vreme ce în TM ele apar la începutul unui nou verset (7), deși unii exegeți ai Bibliei ebraice socotesc că metrica textului ar cere ca ele să fie citite, ca și în LXX, în versetul precedent. ♦ Cuvântul gr. σχισμή „crăpătură” e rar în LXX, fiind folosit doar în Is. 2,19,21 pentru a denumi cotloanele și crăpăturile munților. Aici corespunde unui termen ebr. rar, *qefebh* „tăietură, croială”, care nu mai apare decât la singular în 3Rg. 6,25 (tradus prin συντέλεια „mărimă, măsură”) și 3Rg. 7,23, redat prin τέρμα „sfârșit”. Ce munți a putut vedea profetul închis în burta monstrului? Chiril al Ierusalimului (*Cat.* 14,20) și Hesychios din Ierusalim văd aici o aluzie la mormântul lui Hristos, „tăiat” în stâncă; pentru Theodoret (PG vol. 81, col. 1732B) și pentru Chiril (vezi *infra*), imaginea munților de sub apă e o expresie hiperbolică a dimensiunii rețelilor ce s-au abătut peste profet. ♦ „M-am coborât”: coborârea aceasta evocă, pentru mulți dintre Părinți, moartea lui Hristos și pogorârea Sa la iad. ♦ „căruia i-s drugii veșnici zăvoare”: gr. ἥς οἱ μοχλοὶ αὐτῆς κάτοχοι αἰώνιου; TM are „ale cărui zăvoare asupra mea pentru totdeauna”; cuvântul ebr. *ba'adhî* „pentru mine” a putut fi citit *baddêy*, care poate însemna și „drugii”, ceea ce l-a împins pe traducător să-l echivaleze cu un termen cu înțeles asemănător, gr. κάτοχος „opritor, drug”. „Zăvoarele” amintesc, fără îndoială, imagini precum „porțile iadului” (Is. 38,10; Înt. 16,13) sau „porțile morții” (Ps. 9,14; Iov 38,7). Dornic să salveze caracterul unic și semnificația soteriologică a pogorării lui Hristos la iad, Chiril al Alexandriei are grijă să precizeze că imaginea iadului este aici doar o prezentare hiperbolică a suferinței profetului, care n-a murit cu adevărat și, drept urmare, n-a putut ajunge cu adevărat în iad (*Com.*, vol. 1, p. 582). ♦ „Să se ridice stricăciunea vieții mele”: gr. ἀναβῆτω φθωρὰ ζωῆς μου; TM are „Tu ai ridicat din groapă viața mea”. În vreme ce textul LXX exprimă o dorință încă neîmplinită, în TM se vorbește despre mântuirea dăruită deja de Dumnezeu. Fraza din greacă, așa cum este atestată de manuscrise, cu „stricăciunea” subiect al verbului „a se ridica”, *i.e.* „a dispărea”, este destul de ciudată; ceilalți traducători și unele manuscrise ale LXX au o versiune mai apropiată de textul ebraic: „să se ridice viața mea din stricăciune” (Aquila, Symmachos, Theodotion, textul din Ode, textul LXX tradus în latină de Ieronim, textul „sirienilor” comentat de Hesychios din Ierusalim). După părerea lui T. Muraoka, *Lexicon*, s.u. ἀναβαίω, verbul acesta ar putea avea aici un sens aparte sub influența sensului tardiv al rădăcinii aramaice *-l-h* „a pieri, a dispărea”, înțelesul versetului fiind așadar: „Să piară stricăciunea din viața mea!”. Am păstrat însă sensul obișnuit al verbului grec, mai ales sub influența interpretărilor patristice, în care paralelismul „m-am

genune mă-nconjoară fără fund,
înfundatu-s-a capul meu în crăpăturile munților!

⁷ M-am coborât pân' la pământ, căruia i-s drugii veșnici zăvoare.

Să se ridice stricăciunea vieții mele, Doamne, Dumnezeul meu!

⁸ Când sufletul meu era gata să piară, de Domnul mi-am adus aminte:

De-ar fi s-ajungă pân' la Tine ruga-mi în templul Tău cel sfânt!

⁹ Ținându-se de cele deșarte și mincinoase, au părăsit mila ce li s-a arătat.

coborât"/„să se ridice” joacă un rol atât de însemnat. Pentru Hesychios din Ierusalim, acest verb se referă la învierea (ἀνάστασις) lui Hristos. ♦ „stricăciunea”: gr. φθορά are drept corespondent în TM ebr. *ṣahath*, care înseamnă fie „groapă” (așa cum apare, de pildă, în Sir. 21,10: „groapa ladului”), fie „stricăciune”, însă cel mai adesea imaginea concretă din ebraică nu e păstrată de traducător; la fel ca în pasajul de față, cuvântul fiind redat prin φθορά sau derivați ai acestuia care înseamnă „stricăciune, pieire, moarte” (vezi Ps. 102,4; Dan. LXX 10,8; Ps. 48,9; Ps. 15,10; 29,10; 54,24). ♦ Părinții care au citit aici varianta „Să se ridice viața mea din stricăciune” au interpretat versul acesta ca pe un strigăt al profetului încrezător în puterea Domnului de a-i scăpa viața (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 184); ca o expresie a nădejzii sale că va apuca să vadă din nou lumina zilei și să se roage Domnului (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 581) ori să-și înalte obișnuitele rugăciuni în Templul Lui cel sfânt (Theodoret, PG vol. 81, col. 1732C).

2,8 „De-ar fi s-ajungă pân' la Tine ruga-mi”: TM are „rugăciunea mea a ajuns până la Tine”; spre deosebire de textul ebraic, unde se vorbește de un fapt împlinit, optativul din LXX (ἔλθοι) exprimă, ca în v. 2,7, mai curând o dorință plină de încredere a profetului.

2,9 „cele deșarte și mincinoase”: gr. μάταια καὶ ψευδῆ; TM are „deșertăciunile minciunii”; gr. μάταιος „zadarnic, deșert” traduce adesea ebr. *hebbel* „abur, suflare, deșertăciune”, folosit aici la plural cu referire la idoli; Aquila tălmăcește exact „deșertăciuni” (ματαιότητες), iar Symmachos este încă și mai precis: „aburi deșerti” (ἀτμούς ματαιούς). ♦ Subiectul acestui verset nu e identificat nici în LXX, nici în TM. Pentru Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 184) și Theodoret (PG vol. 81, col. 1732C) e vorba de marinarii „închinători la idoli”; Chiril al Ierusalimului (*Cat.*, 14,20) și Hesychios din Ierusalim văd aici o aluzie la minciunile pe care iudeii i-au îndemnat pe soldații romani aflați de pază la mormântul Domnului să le povestească pentru a ascunde minunea Învierii.

♦ „mila ce li s-a arătat” ἔλεος αὐτῶν: gr. ἔλεος (ebr. *hesedh*) exprimă atât bunăvoința oamenilor față de semenii, cât și îndurarea, mila Domnului pentru poporul Său. Urmându-i pe editorii BA, am folosit aici acest ultim înțeles, legându-l de genitivul αὐτῶν, pe care l-am interpretat în sens obiectiv: „față de ei” (ca Ieronim și Chiril al Alexandriei). E posibil însă, așa cum crede Theodor al Mopsuestiei, ca αὐτῶν să aibă aici un sens subiectiv („a lor”) și să se refere la marinarii care, deși la început s-au arătat binevoitori față de Iona, în fața primejdiei au lăsat la o parte mila și s-au descotorosit de el pentru a-și scăpa viața (vezi *Com.*, p. 184). În Targum e vorba de neamurile care „se închină la

¹⁰ Dar eu, cu glas de laudă și de mărturisire Îți voi aduce jertfă Ție,

Câte-am făgăduit voi împlini, pentru mântuirea mea, Domnului”.

¹¹ Și i s-a dat poruncă namilei de pește și l-a aruncat afară pe Iona pe uscat.

3 ¹ Și a fost un cuvânt al Domnului către Iona a doua oară, zicând:

² „Scoală și du-te la Ninive, cetatea cea mare, și vestește în ea întocmai cu

idoli și nu vor să știe de izvorul mântuirii lor”. Hesychios din Ierusalim vede aici o referire la iudeii care au întors spatele „tainei mântuirii lor”.

2,10 „cu glas (μετὰ φωνῆς) de laudă și de mărturisire”: gr. φωνή, la fel ca ebr. *qōl*, înseamnă fie „glas”, fie „sunet” (vezi Am. 2,2: „cu sunet de trâmbiță”); „glas de laudă” se referă, poate, aici la faptul că rugăciunile evreilor se rosteau cu voce tare. Vezi și Av. 3,16 („glasul rugăciunii mele”) și în multe locuri din Psaltire (bunăoară Ps. 25,7; 40,5c). Pentru un singur cuvânt din TM, *tōdhāh* „rugăciune de laudă/mulțumire”, LXX are o traducere dublă: αἰνεσις „laudă” și ἐξομολόγησις „aducere de laudă și mulțumire, aducând ca mărturie faptele minunate ale lui Dumnezeu”, termeni adesea asociați în VT. Despre aceste cuvinte, vezi R.J. Ledogar, „Verbs of Praise in the LXX Translation of the Hebrew Canon”, *Biblica* 48, 1967, pp. 29-56. ♦ „voi împlini, pentru mântuirea mea, Domnului”: gr. ἀποδώσω εἰς σωτηρίαν μου τῷ κυρίῳ; motivul împlinirii unei făgăduințe apare foarte des în Psalmi (vezi Ps. 49,14; 55,13; 65,13 și aiurea). ♦ În vreme ce TM are un *atanah* (semn de pauză) după verbul „voi împlini” și mai departe un grup nominal („mântuirea [e] de la Domnul” cu particula *l'* înaintea lui *YHWH* indicând apartenența), textul grec omite pauza și face din dat. κυρίῳ „Domnului” complementul verbului. ♦ „pentru mântuirea mea”: gr. εἰς σωτηρίαν μου; am urmat aici textul din ed. Ziegler, care este cel al Odei, precum și al Părinților; Rahlfs, întemeindu-se pe mărturia codicelor B și S, citește σοι σωτηρίου, „Ție a mântuirii”, probabil pentru că a identificat aici o abreviere a expresiei θυσίαν σωτηρίου „jertfă de mântuire” (descrisă pe larg în Lev. 3,1-17), care corespunde ebr. *š'lamim* și apare și în alte locuri din VT (vezi, de pildă, Ex. 24,5; Iez. 45,15). Din Lev. 7,16 aflăm că jertfa de mântuire se putea aduce „spre [a împlini o] făgăduință”.

2,11 „i s-a dat poruncă”: TM are „și *YHWH* a zis”, tradus întocmai de Theodotion și de Aquila. ♦ „l-a aruncat afară”: gr. ἐξέβαλε, TM are „l-a vărsat”, cum traduc, de altminteri, Aquila și Symmachos.

3.1-10 Primirea de către niniviți a mesajului profetic este citată drept exemplu de pocăință (veșmânt din pânză de sac, post și convertire sinceră) atât de iudei, cât și de creștini (vezi Introducerea). Capitolul acesta pune însă și problema „răzgândirii” lui Dumnezeu (vv. 3,9-10), care l-a preocupat mai cu seamă pe Origen (vezi Introducerea).

3,1 „a doua oară”: pentru Ieronim și Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 585), a doua trimiteră a lui Iona la niniviți reprezintă a doua vesteire a lui Hristos, împlinită prin mijlocirea apostolilor.

3,2 „Scoală și du-te”: gr. ἀνάσθητι καὶ πορεύθητι; astfel este în textul lui Rahlfs, pe care-l urmărim aici (vezi aceeași formulă în v. 1,2), în vreme ce Ziegler elimină „și”-ul

vestea cea de dinainte, pe care am spus-o Eu către tine!".³ Și s-a sculat Iona și s-a dus la Ninive, după cum îi spusese Domnul. Iar Ninive era o cetate mare pentru Dumnezeu, de vreo trei zile de mers.⁴ Și a pornit Iona să

dintre imperative, asemeni TM. ♦ „vestește... întocmai cu vestea cea de dinainte, pe care am spus-o Eu către tine!": TM are „vestește ceea ce îți spun"; cuvintele care apar în plus în greacă („întocmai cu vestea cea de dinainte" κατά τὸ ἔμπροσθεν) subliniază repetarea poruncii divine. Cuvântul κήρυγμα „veste, vestire" apare rar în LXX; aici el corespunde ebr. q^eri'āh „anunț, vestire", apoi „propovăduire". Pentru Chiril al Alexandriei, „întocmai cu cea dinainte" înseamnă că a doua vestire, cea de după învierea lui Hristos, adresată păgânilor, este identică cu cea dintâi, adresată iudeilor (Com., p. 586).

3,3 „lar": gr. δέ; TM are „și". ♦ „mare pentru Dumnezeu": gr. μεγάλη τῷ θεῷ; ebraism cu sensul „foarte mare". Pentru Theodor al Mopsuestiei (Com., p. 185) și Theodoret (PG vol. 81, col. 1733B), Dumnezeu însuși a favorizat creșterea orașului. ♦ „vreo": gr. ὥσει; aici și în versetul următor, fără corespondent în TM. ♦ „de mers", litt. „de mers pe drum" πορείας ὁδοῦ, dublă traducere a cuvântului ebraic tardiv mahālakḥ, care indică distanța. În 8Hev ὁδοῦ nu figurează, iar în versetul următor, unde același cuvânt ebraic indică nu distanța, ci durata drumului, dubla traducere nu mai apare decât în unele manuscrise. Theodoret (PG vol. 81, col. 1733BC) dă o dublă interpretare celor trei zile de mers: e vorba de timpul necesar fie pentru a da ocol orașului, ca la Ieronim, Theodor al Mopsuestiei (Com., p. 185), Chiril al Alexandriei (Com., p. 586), fie pentru a-l străbate de la un capăt la altul.

3,4 „o zi de mers": după părerea Părinților, ar putea fi vorba aici de o zi de mers, durata călătoriei până la Ninive, semn al grabei profetului, care străbate într-o sigură zi un drum pentru care ar fi trebuit trei (Ieronim; Chiril al Alexandriei, Com., p. 586), sau de o zi de mers prin oraș pentru a vesti cuvântul lui Dumnezeu (Theodoret, PG vol. 81, col. 1733C). În a doua variantă, Iona nu ar fi ajuns să predice decât pentru o treime din locuitorii Ninivei, așa cum crede Ieronim, care vede în simbolistica numerelor de aici o dublă afirmare a monoteismului și a credinței în Treime. ♦ „Încă trei zile": TM are „patruzeci de zile", aceeași cifră din 8Hev, Aquila, Symmachos, Theodotion și traducerea siriacă. Așa cum a observat și Ieronim, nimic în textul ebraic nu oferă o explicație pentru diferența între LXX și TM. Cele patruzeci de zile din TM trimit la durata retragerii lui Moise pe munte (Ex. 24,18; 34,28; Deut. 9,9-18) și la cele patruzeci de zile cât a mers Ilie prin deșert (3Rg. 19,8). De ce numai „trei zile" în LXX? O pocăință atât de rapidă li s-a părut uimitoare Părinților. Între ei, Theodoret s-a bazat pe mărturia textului ebraic și pe traducerea lui Aquila, Symmachos și Theodotion și a socotit greșită cifra dată de LXX, preferând TM (PG vol. 81, col. 1733D). La fel a făcut și Ieronim, cu atât mai mult cu cât cele patruzeci de zile din textul ebraic le prefigurează pe cele petrecute de Iisus în deșert. Chiril al Alexandriei găsește răstimpul de trei zile cu totul nepotrivit mărimii păcatelor săvârșite de niniviți (Com., p. 587). Cu toate acestea, exista o tradiție iudaică a unui post de trei zile (vezi *Pirqe Rabbi Eliezer*, cap. 43): regele Ninivei „a cerut tuturor locuitorilor un post de trei zile". Și în 2Rg. 24,12-13 perioadele de penitență impuse lui David sunt exprimate tot de cifra trei. În general, Părinții văd în

meargă în cetate, cam la o zi de mers, și le-a dat de veste și a zis: „Încă trei zile și Ninive va fi nimicită!".⁵ Și I-au dat crezare oamenii din Ninive lui Dumnezeu și au vestit un post și s-au îmbrăcat în sac de la [cel mai] mare până la [cel mai] mic dintre ei.⁶ Și a ajuns știrea până la regele cetății Ninive, iar el s-a sculat de pe tronul său și s-a dezbrăcat de veșmântul său și s-a îmbrăcat în sac și a șezut în cenușă.⁷ Și s-a trimis veste și s-a spus în Ninive din partea regelui și a căpeteniilor sale, zicând: „Nici oamenii, nici animalele, nici boii, nici oile să nu pună nimic în gură, nici să nu pască, nici să nu bea apă!".⁸ Și s-au înveșmântat în sac și oamenii, și animalele, și au

aceste trei zile o dovadă a bunătății lui Dumnezeu, care a rânduit o penitență atât de scurtă niniviților (Chiril al Alexandriei, Com., p. 594); Ioan Gură de Aur citează chiar scurtimea penitenței niniviților pentru a-i încuraja pe păcătoșii gata să-și piardă nădejdea în iertarea divină (vezi Introducerea). Augustin, studiind acest exemplu de contrazicere între textele sacre, justifică ambele variante prin sensul lor spiritual și referirea lor la Hristos: cele patruzeci de zile ale TM trimit la zilele petrecute de Iisus cu ucenicii Săi după înviere, iar cele trei zile din LXX, la învierea de a treia zi; ambele numere sunt prevestiri pe care unul și același Duh le-a făcut cunoscute, pe una prin profetul Iona, pe cealaltă prin cei șaptezeci de traducători (*De civ.* 18,44).

3,5 „I-au dat crezare... lui Dumnezeu": după Iustin (*Dial.* 107,2), niniviții „au avut încredere că Dumnezeu este îndurător și iubitor de oameni cu toți cei ce se feresc de fărâdelege". ♦ „sac": pentru termenul grec σάκκος, vezi nota la Ioel 1,8. ♦ „de la [cel mai] mare până la [cel mai] mic dintre ei", litt. „de la cel mare dintre ei până la cel mic dintre ei"; formula poate fi înțeleasă în două feluri: „de la cei mai bătrâni până la cei mai tineri" (Ieronim) sau „de la cei mai de vază până la cei mai neînsemnați" (Chiril al Alexandriei, Com., p. 588; Theodoret, PG vol. 81, col. 1736A).

3,6 „veșmântul său": gr. στολή traduce aici ebr. 'addereth „mantie de păr, veșmânt", cu sens neprecizat în pasajul de față, însă tradus în alte locuri cu „blană" (Gen. 25,25), „velință" (Iis. Nav. 7,21) sau „piele" (Zah. 13,4). Toate ritualurile de pocăință amintite aici sunt menționate în multe locuri din VT: vezi Iez. 27,30; Ier. 4,8; 6,26; Am. 8,10; Ioel 1,13,14; Ps. 34,13; 2Ezr. 10,6; Est. 4,3. Ieronim pomenește dezaprobator o interpretare ce îi aparține probabil lui Origen, conform căreia pocăința regelui niniviților o prefigurează pe cea a diavolului la sfârșitul veacului.

3,7 „Și s-a trimis veste... și s-a spus... zicând": primele două verbe grecești au formă pasiv-impersonală, nelegându-se gramatical de participiul masculin λέγων „zicând"; în TM, ambele verbe au formă activă. ♦ „din partea regelui și a căpeteniilor sale": gr. παρὰ τοῦ βασιλέως καὶ παρὰ τῶν μεγιστάνων αὐτοῦ; TM are „printr-un decret al regelui și al căpeteniilor sale"; LXX a înlocuit cuvântul ebr. la'am „decret" cu prepoziția παρὰ „de la, din partea". ♦ Pentru termenul μεγιστάνης „căpetenie, nobil", vezi nota la Na. 2,6.

3,8 „și oamenii, și animalele": în TM, vv. 8-9 sunt parte a decretului regal început în v. 7; verbele sunt mai întâi la viitor cu înțeles de imperativ: „să nu guste nimic, să nu

strigat către Dumnezeu din toate puterile lor. Și s-a întors fiecare din calea sa cea rea și de la nedreptatea din mâinile lor, zicând: ⁹ „Cine știe, poate

pască, nici să nu bea... să se înveșmânteze... să strige... să se întoarcă”, apoi în v. 9 capătă formă interogativă. Dimpotrivă, LXX a restrâns decretul regal la v. 7, în v. 8 oferind o descriere a pocăinței niniviților, urmată de răspunsul acestora la vorbele profetului (de aceea LXX adaugă participiul λέγοντες „zicând” la sfârșitul v. 8). ♦ D. Barthélemy (CTAT 3) pomenește două manuscrise târzii și izolate ale textului grec unde „animalele” nu sunt pomenite, însă opune acestor mărturii textul din Iud. 4,10-12, unde se vorbește despre obiceiul de a înfășura în sac oamenii, animalele și chiar altarul, un ritual tipic asirian de care autorul Cărții lui Iona se poate să fi auzit. ♦ Iustin (Dial. 107,2) vorbește despre postul „pentru toate ființele vii, oameni și animale”, iar Theodoret justifică postul animalelor astfel: „ca, behând și mugind de foame, ele să-i facă pe oameni să verse lacrimi și mai amare, numai bune să-L înduplece pe Dumnezeu” (PG vol. 81, col. 1736A). Ioan Gură de Aur, pe de altă parte, explică de ce și animalele au fost înveșmântate în straie cernite, amintind obiceiul ca acestea să poarte doliu la moartea stăpânilor lor (Hom. de statuis 3,4). Ieronim și Chiril al Alexandriei (Com., p. 591) văd însă în animale întruchipări alegorice ale oamenilor necugetați. ♦ „au strigat către Dumnezeu”, i.e. „Îl chemau în ajutor”, cu același verb, ἀναβοῶν, ca în vv. 1,5.14.

3,9 „Cine știe, poate...”: aceeași întrebare și în Ioel 2,14. Textul grec are numai două verbe („Se va răzgândi... Se va întoarce” μετανοήσει... ἀποστρέψει), în vreme ce în TM apar trei: *yāšubh* „Se va întoarce”, *niham* „Se va răzgândi”, *wʿšābh* „și se va întoarce”. Primul i se va fi părut traducătorului de prisos, de vreme ce apare din nou pe locul al treilea, astfel că a simplificat textul. Însă în 8Hev și în textele grecești revizuite (cel antiohian mai cu seamă), apar trei verbe, ca și în textul ebraic: ἐπιστρέφει „Se va întoarce”, παρακληθήσεται „Se va lăsa înduplecat” și iarăși ἐπιστρέφει „Se va întoarce”. Ca în ebraică, același verb (ἀποστρέφω) e folosit pentru a descrie gestul păcătosului care „se întoarce” de la păcatul său și gestul lui Dumnezeu care „Se întoarce” de la mânia Sa. ♦ Verbul μετανοέω „a se răzgândi” este folosit consecvent în Cărțile Celor Doisprezece pentru a traduce ebr. *niham*; cuvântul grecesc înseamnă de fapt „a-și schimba gândul, atitudinea” și va primi cu timpul o semnificație vădit pozitivă, μετάνοια denumind la Philon din Alexandria (De uirtutibus 175-86) și la autorii creștini un act virtuos în care se îmbină căința cu convertirea. În Antichitatea târzie, mai ales în limbajul monahal, *metanoia* ajunge să denumească expresia fizică a pocăinței, plecaciunea dinaintea celui jignit de purtarea necuviincioasă; cu acest din urmă sens cuvântul a ajuns și în română sub forma *mătanie* (vezi și expresia *a bate mătanii*). ♦ Ca și în Ioel 2,14, Targumul vorbește aici nu de „răzgândirea” lui Dumnezeu, problematică teologică, ci de cea a păcătosului. Pentru interpretările patristice ale acestei teme, vezi Introducerea. ♦ „iar noi de bună seamă nu vom pieri!”: spre deosebire de TM, care are aici o formulă identică cu aceea din v. 1,6, în greacă vorbele niniviților sunt nuanțate de folosirea lui οὐ μὴ „nu, nicidecum” sau „nici o grijă, că nu...”. Astfel, spre deosebire de nădejdea destul de nesigură căreia îi dă glas marinarul din v. 1,6, aici niniviții sunt încrezători în bunătatea lui Dumnezeu, care nu va lăsa neabăgată în seamă pocăința lor sinceră.

Dumnezeu Se va răzgândi și Se va întoarce de la urgia mâniei Sale, iar noi de bună seamă nu vom pieri!”. ¹⁰ Și a văzut Dumnezeu faptele lor, [anume] că s-au întors din căile lor cele rele, și S-a răzgândit Dumnezeu în privința răului pe care spusese că li-l va face, și nu l-a mai făcut.

4 ¹ Dar Iona s-a întristat cu întristare mare și s-a tulburat. ² Și s-a rugat la Domnul și a zis: „O, Doamne, oare nu acestea au fost cuvintele mele pe

3,10 „[anume] că s-au întors”: am întregit textul spre a reda cât mai exact gr. ὅτι „adică, anume că” folosit pentru a explica „faptele” niniviților. ♦ „S-a răzgândit”: gr. μετενόησε; aici Aquila și 8Hev redau ebr. *niham* prin παρακληθή „S-a îndurat, S-a lăsat înduplecat”, care are, poate, avantajul de a pune în evidență nu atât „răzgândirea”, problematică teologică, a lui Dumnezeu, ci mai curând „îndurarea”, „bunătatea” Sa.

4,1-11 Înfățișându-se în greacă, asemenea capitolelor 1 și 3, fără nici un alineat, capitolul 4 se împarte în câteva secțiuni: mahnirea și nedumerirea lui Iona dinaintea îndurării divine (vv. 1-5), povestea vrejului (vv. 6-9) și învățătura lui Dumnezeu către Iona (vv. 10-11). Mai multe elemente din text sugerează o paralelă între Iona și Ilie în deșertul Horeb (3Rg. 19: călătoria vreme de o zi, șederea sub un arbust, dorința de a muri). Dintre cele trei teme ale textului, doar prima, mahnirea lui Iona, a dat naștere la numeroase comentarii patristice. A doua, Iona așezat la umbra vrejului, foarte des întâlnită în reprezentările iconografice ale profetului (ea constituie a treia scenă din trilogia lui Iona, vezi Introducerea), i-a inspirat mai puțin pe comentatori. Pentru toți exegeții, ultimele două versete cuprind o pilduitoare lecție de bunăvoință divină.

4,1 „Iona s-a întristat cu întristare mare și s-a tulburat”: TM are *litt.* „Și i-a căzut rău lui Iona cu răutate mare și s-a înfuriat”. Deși a reproduș întocmai figura stilistică din ebraică (*figura etymologica*), traducătorul LXX a redat aici în mod excepțional ebr. *rā'āh* „rău” și verbul din aceeași rădăcină însemnând „a fi rău, a-l cădea rău” prin λύπη „întristare” și λυπέομαι „a fi trist, a se întrista”. La fel a procedat și cu ebr. *hārāh* „a se înfuria”, *litt.* „a se aprinde”, al cărui sens e „domolit” prin traducerea cu „a se tulbura”. La baza acestei tălmăcirii a stat, fără îndoială, intenția traducătorului de a atenua nemulțumirea provocatoare a profetului, care ar fi putut părea un păcat, și de a nu-i atribui mânia, pe care o rezervă lui Dumnezeu (vezi și v. 3,9). ♦ Tristețea lui Iona a fost interpretată în fel și chip. Citită fie ca o imagine a tristeții lui Israel în fața convertirii păgânului (Augustin, Ep. 102,6,35), fie ca expresia orgoliului rănit al profetului, care-și vede prevestirea dezmintită (Ps.-Philon, *Omlia la Ionas* 40-46; Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 187; Theodoret, PG vol. 81, col. 1736D), ea este pricinuită, după părerea majorității exegeților, de înțelegerea faptului că urmarea firească a convertirii neamurilor va fi abandonarea lui Israel. Mahnirea lui Iona este asemănătoare durerii lui Pavel în fața îndărătniciei iudeilor (Rom. 9,3: Theodor al Mopsuestiei, Ieronim) și prefigurează tănguiriile lui Hristos pentru Ierusalim (Mt. 23,37-39; Lc. 13,34-35: Hesychios din Ierusalim, Ieronim, Chiril al Alexandriei). Chiar tradiția exegetică iudaică socotește că profetul și-a dat bine seama că neamurile aveau să se convertească în curând (pentru referințe, vezi Duval, *op. cit.*, pp. 89-93).

când eram încă în țara mea? De aceea Ți-am luat-o înainte și am fugit la Tharsis, căci Te știam eu că ești milostiv și îndurător, îndelung răbdător și mult milostiv și gata să Te răzgândești de la rele. ³ Și acum, Stăpâne Doamne, ia-mi viața, căci mai bine mi-e să mor decât să trăiesc!”. ⁴ Și a zis Domnul către Iona: „Oare ești întristat rău de tot?”. ⁵ Și a ieșit Iona din cetate și s-a așezat în fața cetății. Și și-a făcut acolo un umbrar și ședea sub acesta, la

4,2 „O, Doamne”: particula ebr. *’ānāh* a fost aici tradusă printr-o simplă interjecție; pentru o altă traducere, vezi *supra*, nota la v. 1,14. ♦ „că Tu ești milostiv”: gr. ὅτι σὺ ἐλεῖς μων; TM are „că Tu ești un Dumnezeu (’el) îngăduitor”, la fel ca în unele manuscrise grecești. Pentru cele patru atribute ale divinității prezente în acest pasaj, pe care se întemeiază mărturisirea de credință iudaică, vezi nota la Ioel 2,13. ♦ „gata să Te răzgândești de la rele”: gr. μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις; un al cincilea atribut al divinității prezent numai aici, în Ioel 2,13 și în „Rugăciunea lui Manasse”, v. 7 (= Oda a 12-a). **4,3** „Stăpâne”: gr. δέσποτα apare în câteva locuri echivalând ebr. *’Adhōnāy* (Gen. 15,8,10; Ier. 1,6; 4,10; Dan. 9,15 LXX); nu are aici echivalent în TM și nici în multe manuscrise grecești. ♦ „ia-mi viața”, *litt.* „ia sufletul (τὴν ψυχὴν) meu de la mine”; aceeași expresie e pusă (în 3Rg. 19,4) în gura lui Ilie, care, după ce umblase prin deșert „cale de o zi” și se așezase sub un *rathm* (cuvânt ebraic transliterat în greacă, tradus cu „ienupăr” în ediția de față), se roagă Domnului să moară: „Ia-mi viața, Doamne, că nu sunt eu mai bun decât părinții mei!”.

4,4 „către Iona”: lipsește din TM. ♦ „Oare ești întristat rău de tot?": textul grec (εἰ σφόδρα λελύπησαι σὺ) urmează întocmai ordinea cuvintelor din ebraică (TM are *litt.* „e bine să te înfurii tu?”), dar traduce destul de straniu cu adverbul σφόδρα „tare, foarte” verbul ebr. *hey’ibh*, care, urmat de un alt verb înseamnă „a face bine să...”; Symmachos traduce δικαίως „pe drept cuvânt”, iar Theodotion καλῶς „pe bună dreptate”. În consecință, dacă în TM Dumnezeu îl întreabă pe Iona cât de îndreptățită e supărarea lui, în LXX Domnul vrea să știe doar cât de tare s-a supărat profetul. Trebuie remarcat că tradiția greacă, inclusiv versiunile revizuite după ebraică, a păstrat traducerea „te-ai întristat”, fără îndoială din pricina semnificației teologice pe care o avea. Până și Ieronim, de obicei apărător al „adevărului ebraic” (*Hebraica veritas*), a acceptat în acest pasaj ambele variante, socotind că Iona „ori e supărat pentru că le va părea un mincinos niniviților, ori s-a întristat înțelegând că Israel are să piară”.

4,5 „în fața cetății”: gr. ἀπέναντι τῆς πόλεως; TM are „la răsărit de cetate”. ♦ „un umbrar”: gr. σκηνή înseamnă, ca și ebr. *sukkāh*, „adăpost improvizat, colibă, cort”. După părerea lui Ieronim, „adăpostul” acesta îl simbolizează pe Israel care l-a adăpostit o vreme pe Hristos înainte de convertirea neamurilor. Pentru Hesychios din Ierusalim însă, umbrarul și vrejul reprezintă Sinagoga, Legea cea veche fiind „umbra bunurilor viitoare” (*He* 10,1). ♦ „ședea”: Ieronim s-a gândit aici la conotațiile juridice ale verbului gr. κάθημαι „a ședea la judecată” și l-a văzut pe Iona în postură de judecător. Targumul, Theodore (PG vol. 81, col. 1737B) și Chiril al Alexandriei (*Com.*, pp. 594-595) socotesc că Iona, căruia pocăința niniviților i s-a părut insuficientă, aștepta prăpădul ce avea să se abată asupra lor.

umbră, până când avea să vadă ce se va alege de cetate. ⁶ Și a dat poruncă Domnul Dumnezeu unui vrej de dovleac și a crescut până deasupra capului lui Iona de i-a ținut umbră deasupra capului, ca să-l umbrească de relele lui. Și s-a bucurat Iona pentru vrej cu bucurie mare. ⁷ Și a dat poruncă Dumnezeu unui vierme, a doua zi în zori, și a ros vrejul, iar [acesta] s-a uscat. ⁸ Și s-a

4,6 „vrej de dovleac”: în TM, numele plantei cu pricina, *qīqāyōn*, este un *hapax* cu sens incert, deși traduceri moderne tind să-l identifice cu ricinul. În loc să transcrie pur și simplu cuvântul ebraic, așa cum făcuseră traducătorii LXX în 3Rg. 19,4 cu arborele *rathm* din povestea profetului Ilie și cum procedează în pasajul de față Aquila și Theodotion, care au κικεῶν, traducătorul Celor Doisprezece a ales să-l identifice cu gr. κολοκύνθη „vrej de dovleac” fie din pricină că știa bine ce plantă denumea termenul ebraic, fie pentru că o identificase cu una cunoscută de el, care i s-a părut potrivită în context. În greacă, κολοκύνθη (var. κολοκύνθα) denumește mai multe soiuri de cucurbitacee, între care și colocintul, o plantă cățărătoare, cu tulpini sub formă de vrej și fructe ca niște tărtăcuțe, asemănătoare cu dovleacul, care crește în ținuturile mediteraneene, singură sau la un loc cu vița-de-vie, sub formă de umbrar; de altminteri, vrejurile de colocint apar în frescele din catacombe și pe sarcofagele creștine ca un arbore la umbra căruia stă tolănit Iona (vezi Introducerea). Ieronim a socotit că în latină nu exista un termen corespunzător numelui ebraic al plantei, motiv pentru care, în lipsă de altceva, trebuia preferată traducerea „iederă” (gr. κισσός, lat. *hedera*), pe care o aflase în versiunea lui Symmachos. O altă posibilitate ar fi transliterarea *ciceion*, termen îndeobște tradus prin „ricin”, care, după părerea lui, ar fi singurul potrivit în context, de vreme ce, spre deosebire de iederă și dovleac, care „se târâse pe pământ”, acesta poate crește într-o singură noapte și poate da umbră. Procedând astfel, Ieronim trecea cu ușurință peste faptul că și colocintul poate avea formă de arbore, iar traducerea sa inovatoare a stârnit multe proteste în epocă, după cum mărturisește Augustin (*Ep.* 104,5). ♦ „ca să-l umbrească de...”: TM are „ca să-l ferească de...”; diferența pornește de la o altă vocalizare a originalului ebraic.

4,7 „în zori”: gr. ὥθινῃ; TM are „la revărsatul zorilor”; traducătorul LXX a tălmăcit cele două cuvinte ebraice printr-unul singur în greacă. ♦ „unui vierme”: gr. σκώληξ apare adesea în LXX, dar numai aici în Cărțile Celor Doisprezece și se referă la ceea ce roade, macină pe dinăuntru. Pentru Părinți, care citeau cuvântul acesta și în Ps. 21,7 și-l leagă de nașterea lui Hristos din Fecioară (vezi Origen, *Hom. Luc.* 14,8), viermele care a ros vrejul lui Iona „în zori” poate simboliza pe Hristos-Soarele ce răsare: uscarea vrejului prevestește abandonarea lui Israel după moartea lui Hristos. Pentru Hesychios din Ierusalim, în schimb, viermele este „poporul neamurilor” care sosește în zori. ♦ „s-a uscat”: în vreme ce pentru Ps.-Philon (*Omilia la Iona* 49) uscarea vrejului întruchiează sfârșitul împotrivirii profetului, pentru Părinți aceasta simbolizează îndepărtarea poporului ales. Pentru Hesychios din Ierusalim și pentru Ieronim, vrejul cel trecător și umbrarul vremelnice sunt amândouă simboluri ale vechiului Legământ, umbra care se împotrivesc răsăritului soarelui (vezi *infra*, v. 4,10).

4,8 „suflări [de vânt] fierbinte”: gr. πνεύματι καύσωος, TM are „vântului dinspre răsărit”. ♦ „arzător”: gr. συγκαίοντι; TM are aici un *hapax*, *hārīšī*, cu înțeles nesigur, tradus de

întâmpat că, de cum s-a ridicat soarele, a și dat poruncă Dumnezeu unei suflări [de vânt] fierbinte, arzător, și soarele bătea drept în capul lui Iona. Și [el] era pierit cu totul și mai că-și luase rămas-bun de la viață. Și a zis: „Mai bine mi-e să mor decât să trăiesc!”. ⁹ Și a zis Dumnezeu către Iona: „Oare te-ai întristat rău de tot pentru vrejul de dovleac?”. Și a zis [Iona]: „Rău de tot m-am întristat, până la moarte!”. ¹⁰ Și i-a zis Domnul: „Tu ai fi cruțat vrejul de dovleac, pentru care nici nu te-ai necăjit și nici nu l-ai crescut, [vrejul acesta] care a răsărit într-o noapte și tot într-o noapte a pierit! ¹¹ Dar Eu să nu cruț Ninive, cetatea cea mare, în care locuiesc mai mult de douăsprezece mii de oameni, ce nu știu care le e stânga și care dreapta, precum și sumedenie de animale?”.

NAUM

interpreții moderni când „tăcut” (sens nepotrivit în context), când „arzător, uscat”. Vântul acesta arzător simbolizează pedeapsa pe care fie romanii (Ieronim), fie neamurile (Maxim Mărturisitorul, *Ad Thalassium* qu. 64) o vor da lui Israel. ♦ „era pierit cu totul”: gr. ὀλιγοψύχησ; verbul acesta, rar în greaca clasică, însă frecvent în papirusuri, înseamnă *litt.* „a i se împușina sufletul”, adică „a fi istovit, sleit”, și a fost folosit de traducătorii LXX pentru a reda în chip foarte potrivit formula ebraică *qāṣar nepheš* „a i se scurta sufletul”, expresie a sleirii fizice și morale. ♦ „și luase rămas-bun de la viață”, *litt.* „de la sufletul său” (ἀπελῆγετο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ), traducere liberă (cu un *hapax* în greacă, ἀπολέγω „a renunța”) a expresiei din TM: „a cerut să-i moară sufletul”. Grigore din Nazianz aplică această descriere a lui Iona prietenului său Vasile aflat într-un moment de descurajare (*Or.* 43,42), iar Hesychios din Ierusalim vede în atitudinea lui Iona o prefigurare a cuvintelor lui Hristos: „În mâinile Tale îmi încredințez duhul” (*Lc.* 23,46). **4,9** „Rău de tot m-am întristat”: pentru Hesychios din Ierusalim, tristețea lui Iona o prevestește pe a lui Hristos, mâhnit de soarta Sinagogii, „pe care ar fi vrut să o vadă de asemenea mântuită”.

4,10 „nu te-ai necăjit”: gr. οὐκ ἔκακοπάθησας; verbul grecesc („a suferi, a fi necăjit”) e un *hapax* în LXX; în unele manuscrise și la Iustin (*Dial.* 107,4) apare οὐκ ἔκοπιάσας „nu te-ai trudit”, mai apropiat de TM. ♦ „într-o noapte”: TM are un ebraism, „fiu al unei nopți”, pe care traducătorul LXX a ales să nu-l păstreze, fără îndoială pentru că ar fi sunat straniu în greacă. Pentru Ieronim, „noaptea” aceasta a vechiului Legământ se opune răsăritului noii zile, întruchipare alegorică a venirii lui Hristos.

4,11 „douăsprezece mii”: TM are „de douăsprezece ori zece mii”; am păstrat în traducere gr. μυριάς, care poate însemna „grup de zece mii”, dar și „o mulțime nenumărată”. Dacă cele douăsprezece mii de triburi trimit la cele douăsprezece triburi ale lui Israel, superioritatea neamurilor este exprimată aici cât se poate de limpede, fiindcă Ninive are „mai mult de douăsprezece mii de locuitori: de-acum mântuirea va fi dăruită lumii întregi (Ieronim). ♦ „ce nu știu care le e stânga și care dreapta”: expresia aceasta, sinonimă cu „a nu deosebi răul de bine”, se poate referi fie la copiii mici (Ieronim; Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, pp. 189-190; Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 598), la tineri (Theodoret, PG vol. 81, col. 1740B), fie la niniviții neștiutori înainte de a se pocăi (Ieronim).

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR

Introducere și note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR și CRISTIAN GAȘPAR

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele șase cărți, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* și *Sophonie*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* și Marguerite Harl pentru *Avacum* și *Sophonie*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observațiilor de natură filologică și lexicală, Pierre Sandevour de cea a comparațiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor și notelor au fost responsabile Cécile Dogniez și Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuțiile tuturor membrilor echipei și s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri de Cristian Gașpar.

Introducere la Naum

I. Cartea lui Naum în Biblia ebraică: date, structură, conținut

Opera unui necunoscut, cu siguranță cel mai iscusit poet dintre Cei Doisprezece profeți, Cartea lui Naum este însă foarte dificilă, cu o structură complexă și nu foarte lesne identificabilă, iar interpretările ce i s-au dat în decursul timpului sunt numeroase și contradictorii.

Între ipotezele privitoare la geneza textului, amintim aici pe aceea mai veche propusă de P. Humbert și S.J. de Vries, care au văzut în el un fragment liturgic asociat ritualului Templului din Ierusalim, mai exact o cântare de slavă celebrând căderea Ninivei¹. Dimpotrivă, K. Seybold e de părere că la originea textului a stat un cântec laic, alcătuit probabil în mediul militar și rescris mai apoi dintr-o perspectivă religioasă². Tot la o rescriere s-a gândit și H. Schulz, care a socotit însă că avem de-a face cu un mănunchi de texte de proveniență diferită, reorganizate într-o structură coerentă de către un autor postexilic, care a luat drept model textele cultice din perioada celui de-al Doilea Templu³. M.A. Sweeney, acceptând ipoteza unor origini diferite ale diverselor fragmente alcătuitoare ale cărții, a văzut totuși în ea o profetie coerentă, adresată în același timp lui Iuda și asirienilor pentru a le arăta atotputernicia lui Dumnezeu⁴. În fine, o altă interpretare, datorată lui A.S. van der Woude, preferă să considere textul o scrisoare adresată de

1. P. Humbert, „Essai d'analyse de Nahoum 1,2-2,3”, *ZAW* 44, 1926, pp. 266-280 și „Le problème du livre de Nahoum”, *RHPR* 12, 1932, pp. 1-15; S.J. de Vries, „The Acrostic of Nahum in the Jerusalem Liturgy”, *VT* 16, 1966, pp. 476-481.

2. K. Seybold, *Profane Profetie: Studien zum Buch Nahum*, SBS 135, Stuttgart, 1989; vezi și *Nahum, Habakuk, Zephania*, ZBKAT 24.2, Zürich, 1991.

3. H. Schulz, *Das Buch Nahum: Eine redaktionskritische Untersuchung*, BZAW 129, Berlin și New York, 1973; vezi și B. Renaud, „La composition du livre de Nahum. Une proposition”, *ZAW* 99, 1987, pp. 198-219.

4. M.A. Sweeney, „Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum”, *ZAW* 104, 1992, pp. 364-377.

poetul aflat în exil în vremea stăpânirii asiriene poporului asuprit din Iuda⁵. Recentul comentariu al lui K. Spronk⁶ merge în aceeași direcție, precizând chiar că profetul, un scrib talentat al regelui, și-ar fi scris profeția, folosindu-se de opere anterioare citite în biblioteca regală din Ierusalim, pentru a încuraja poporul din Iuda, care gemea sub jugul asirian.

În privința datării Cărții lui Naum, unii comentatori au încercat să identifice evenimentele istorice la care textul ar face, după părerea lor, aluzie; astfel, alcătuirea profeției a fost plasată fie în 663 î.H., îndată după cucerirea Thebei de către armatele lui Assurbanipal, fie înainte ori puțin după căderea Ninivei (în 612 î.H.) ca urmare a atacului conjugat al babilonienilor și mezilor. Cercetări mai recente au exclus însă ipoteza unei profeții *ex eventu*, așezând prevestirile cuprinse în text în perioada 650-630 î.H., în anii de declin ai Imperiului Asirian. Astăzi, cea mai mare parte a cercetătorilor sunt de acord să plaseze compunerea Cărții (sau a nucleului original al Cărții) lui Naum în contextul frământărilor din ultimii ani ai domniei lui Assurbanipal, care aveau să ducă în cele din urmă la prăbușirea Imperiului (Neo-)Asirian. Astfel, Naum și-a rostit profeția fie în ultimii ani ai domniei lui Manasses, regele lui Iuda (686-642 î.H.; vezi 4Rg. 21,1-18), fie sub efemerul rege Amon, fiul lui (642-640 î.H.; vezi 4Rg. 21,19-25), fie în primii ani ai lui Iosias (640-609 î.H.; vezi 4Rg. 22,1 *sq.*).

Nici caracterul religios al profeției nu mai este azi unanim acceptat de cercetători: pentru J. Smith, de pildă, textul profetic este mai curând expresia îngust naționalistă a încrederii în răzbunarea divină, căreia i s-a dat glas atunci când Imperiul Asirian începe să dea semne de decădere⁷. A. Halder s-a gândit chiar la un document de propagandă politică alcătuit în cercurile religioase iudaice cu puțin înainte de căderea Ninivei⁸, în vreme ce P. Humbert (citată *supra*, n. 1) e de părere că textul, de factură liturgică, a fost conceput în 612 î.H. tocmai spre a celebra, la sărbătoarea Anului Nou, recenta prăbușire a cetății asupritoare. Pentru A.S. van der Woude, profeția lui Naum cuprinde nu expresia unei bucurii răutăcioase, ci un mesaj de mângâiere pentru deportații din Iudeea, cărora le vestește, cu deplină încredere în

5. A.S. van der Woude, „The Book of Nahum: A Letter Written in Exile”, în *Instruction and Interpretation*, OTS 20, Leiden, 1977, pp. 108-126.

6. K. Spronk, *Nahum*, HCOT 3, Kampen, 1997, p. 1.

7. Părere exprimată în comentariul său din vol. ICC, Edinburgh, 1911, p. 281.

8. *Studies in the Book of Nahum*, Uppsala, 1947.

atotputernicia lui Dumnezeu, salvarea ce va să vină⁹. În fine, B. Renaud atribuie mesajului profetic o dimensiune universalistă, socotind că acesta se referă la pedepsirea tuturor păcătoșilor și la răsplătirea celor drepți în Ziua lui *YHWH*, Dumnezeul răzbunător și învingător al răului¹⁰. Interpretări mai recente dau un sens politic (în sensul de teologie politică!) cuvintelor profetului: admitând că el a profețit sub domnia lui Manasses, toate pasajele antinivite ale cărții pot fi la fel de bine citite ca o critică virulentă a regimului acestui rege-marionetă și a potențailor iudei din vremea sa¹¹.

Interpretările acestea de multe ori contradictorii stau mărturie pentru nedumerirea, rămasă adesea fără răspuns, a multor comentatori moderni, a căror iscusință exegetică a fost pusă la grea încercare de structura (ori, mai bine zis, de aparenta lipsă de structură!) destul de enigmatică a textului Cărții lui Naum¹². În fapt, mai multe genuri literare se întrepătrund în cuprinsul cărții: psalmul, prevestirea, vedeniile, tânguirea funebră se îngână și-și răspund, cu treceri bruște de la o persoană la alta, astfel încât identificarea locutorului și a destinatarului/destinatariilor devine o întreprindere riscantă. Puși dinaintea unei asemenea provocări exegetice, unii comentatori moderni au adăugat, cu de la sine putere și rareori în același chip, indicații „regizorale” („către Ninive”, „către Iuda”) în deschiderea celor câteva segmente distincte ale discursului, precizând astfel destinatarul acestora, și au deplasat anumite versete pentru a recompune textul într-o ordine mai satisfăcătoare din punct de vedere logic¹³.

9. A.S. van der Woude, *op. cit.*, p. 125.

10. Renaud, *op. cit.*

11. Vezi, de pildă, W. Dietrich, „Der Eine Gott als Symbol politischen Widerstandes: Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts”, în W. Dietrich și A. Klopfenstein (ed.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Universitätsverlag Freiburg, Freiburg, 1994, pp. 463-490.

12. Pentru o trecere în revistă amănunțită a celor mai noi teorii privind originea și sensul Cărții lui Naum, vezi bine documentatul studiu al lui Michael Weigl, „Current Research on the Book of Nahum: Exegetical Methodologies in Turmoil?”, *Currents in Research: Biblical Studies* 9, 2001, pp. 81-130, cu o abundentă bibliografie a lucrărilor apărute între 1990 și 2000.

13. „Indicații regizorale” apar în traduceri moderne mai ales pentru fragmentul 1,9–2,3. În BJ se sugerează că ar fi mai potrivită plasarea v. 2,2 imediat înaintea v. 2,4, în vreme ce J. Smith, în ICC, preferă să plaseze 2,1,3 după 1,12-13 și 2,2 cu 2,4-14.

Nici împărțirea în trei capitole nu se suprapune structurii logice a textului, ale cărui unități de sens sunt destul de anevoie de delimitat. În principiu, Cartea lui Naum poate fi împărțită astfel: titlul (v. 1,1), care indică limpede că este vorba de o prevestire îndreptată împotriva Ninivei, urmat de un poem (așa-zisul „psalm acrostih alfabetic”)¹⁴ întru slava lui Dumnezeu răzbunătorul, în chip de introducere (vv. 1,2-8) și de o suită de prevestiri destul de obscure (vv. 1,9-14). Versetul următor (1,15 [ed. Ziegler] sau 2,1 [ed. Rahlfs]) anunță sosirea unui sol purtător de vești bune și-l îndeamnă pe Iuda să-și „sărbătorească sărbătorile”; versetul acesta poate constitui fie o concluzie a primei părți a cărții (ca în ed. Ziegler), fie o introducere pentru următoarea (în ed. Rahlfs). O dublă justificare (v. 2,3) precedă descrierea amănunțită a căderii Ninivei, cuprinsă în ultimele două capitole ale cărții (2,2-3,19).

În Biblia ebraică, cele trei capitole ale Cărții lui Naum se prezintă ca un întreg, fără vreo punere în pagină deosebită care să indice caracterul lor versificat. Accentele speciale introduse în text de masoreți, deși nu sunt accente poetice propriu-zise, asemenea acelor pe care le întâlnim în Psalmi sau în Cartea lui Iov, marchează însă cât se poate de limpede o anumită împărțire a textului în unități ritmice ce sugerează că profeția lui Naum a fost citită ca un text poetic. De altminteri, procedeele specifice poeziei ebraice (paralelisme, antiteze, aliterații, asonanțe) apar frecvent în textul cărții. De aceea, multe din traduceri moderne ale textului ebraic al lui Naum (BJ și TOB, de pildă) îi sugerează cititorului, printr-o punere în pagină specială, că se află în fața unui text poetic, reproducând, de fapt, împărțirea creată de semnele masoreților.

La drept vorbind, o asemenea opțiune editorială, pe care am reprodus-o și în traducerea de față, nu se poate susține cu certitudine decât pentru

14. Socotită multă vreme un psalm-acrostih, această parte a Cărții lui Naum a provocat dispute aprinse între specialiști, care nu s-au putut pune de acord în privința întinderii acrostihului, o mulțime de emendări ale textului TM fiind necesare pentru a reface ordinea primelor 11 litere ale alfabetului ebraic, pe care mulți au crezut a le regăsi în structura vv. 1,2-8. Astăzi cercetătorii sunt din ce în ce mai sceptici în privința posibilității de a identifica un asemenea acrostih în structura textului, o contribuție recentă susținând chiar, cu argumente destul de convingătoare, că această ipoteză ar trebui abandonată cu totul (vezi M.H. Floyd, „The Chimerical Acrostic of Nahum 1:2-10”, *JBL* 113, 1994, pp. 421-437 și K. Spronk, „Acrostics in the Book of Nahum”, *ZAW* 110, 1998, pp. 209-215 pentru o prezentare detaliată a disputelor în jurul acestui subiect controversat).

prima parte a cărții (psalmul-acrostih alfabetic). Cum însă în VT granița dintre discursul poetic și cel în proză nu este întotdeauna ușor de trasat, rămâne greu de spus dacă profeția lui Naum este în întregime un text poetic propriu-zis ori dacă avem de-a face cu un psalm înrămat de o povestire sau, în fine, dacă putem vorbi mai curând de proză poetică. Oricum, între Cărțile Celor Doisprezece, Cartea lui Naum este fără îndoială cea mai bogată în trăsături ritmice și literare specifice poeziei ebraice.

II. Cartea lui Naum în Biblia greacă

În LXX, Cartea lui Naum se găsește între Iona și Avacum, alcătuind, alături de acestea și de Abdias, un grup omogen de patru profeții îndreptate împotriva unor neamuri anume (Abdias împotriva Edomului, Iona și Naum împotriva Ninivei, Avacum împotriva caldeenilor)¹⁵. Această grupare este proprie Bibliei grecești, în TM profeția lui Naum aparând între Cărțile lui Mikhah și Habaquq.

1. Forma de prezentare a textului

Deși edițiile moderne ale LXX nu practică aceeași împărțire în unități metrice adoptată de unele traduceri moderne ale Bibliei ebraice pornind de la semnele speciale introduse de masoreți, în ediția de față am socotit înțelept a-i urma pe editorii BA, care, întemeindu-se pe sistemul masoreților, și-au prezentat traducerea sub forma unor „strofe” cuprinzând versete împărțite în emistihuri, spre a sugera cât mai bine caracterul poetic aparte al textului original. Firește, s-ar putea obiecta că o asemenea practică introduce în textul biblic un element străin, absent din structura Bibliei grecești. Însă, până și în LXX, mai bine de jumătate din versetele textului grec (mai exact, 26 din 47) au o structură regulată, fiind formate din patru emistihuri bine individualizate, multe din versetele mai lungi fiind, de asemenea, alcătuite din grupuri regulate de câte patru, trei sau două cuvinte purtătoare de sens. În plus, structura aceasta corespunde, de cele mai multe ori, aproape perfect aceleia a textului ebraic, așa cum este ea delimitată de accentele masoretice. Acestea îmbină semnele de cantilație cu cele de punctuație,

15. Pentru mai multe amănunte privind structura ciclului Celor Doisprezece în LXX, diferită de cea a Bibliei ebraice, vezi Introducerea la Abdias.

urmând aproape întocmai diviziunea sintactică a originalului. Deși sistemul semnelor introduse de masoreți, în forma lui actuală, a apărut probabil mai târziu decât LXX, corespondența destul de strânsă dintre decupajul textului în unități ritmice în Biblia greacă și cea ebraică sugerează că o împărțire a textului pe principii de cantilație similare, dacă nu identice, va fi existat încă din vechi timpuri, ea fiind atestată și în manuscrisele de la Qumran¹⁶. Firește, segmentarea textului grec diferă pe alocuri de cea din TM (aceste diferențe sunt indicate în notele la versetele cu pricina), iar interpreții epocii patristice au practicat propriul lor decupaj, ținând mai puțin seama de probabilele unități metrice ale textului, cât de nevoia concretă de a găsi o brumă de sens într-un discurs profetic din cale-afară de obscur. De multe ori însă chiar decupajul Părinților este identic cu acela al masoreților. Având în vedere toate aceste elemente, și mai ales nevoia de a sugera într-un fel caracterul poetic al unuia dintre cele mai frumoase și mai dense texte profetice din Biblie, am urmat sugestia traducătorilor BA, prezentând și traducerea românească într-o formă cât mai sugestiv poetică. Împărțirea noastră diferă pe alocuri de cea a ediției franceze, ținându-se aproape de textul ediției Rahlfs, conform principiilor generale ce stau la baza prezentei traduceri românești a Septuagintei.

2. Structura textului grec al Cărții lui Naum

Cartea lui Naum, în varianta LXX, poate fi împărțită după cum urmează: titlul (v. 1,1); un psalm întru slava lui Dumnezeu răzbunătorul evocând manifestările cosmice ale puterii Sale (vv. 1,2-8); un fragment eterogen cuprinzând învinuiri și amenințări împotriva dușmanilor Domnului (vv. 1,9-14, cu o posibilă diviziune după 1,11); prevestirea – destul de enigmatică, din pricina obscurității textului – a sosirii unui sol purtător de vești bune pentru Iuda și Israel (vv. 2,1-3 ed. Rahlfs); prezentarea căderii Ninivei (vv. 2,4–3,19), subîmpărțită în felul următor: descrierea bătăliei (vv. 2,4-6), a efectelor acesteia (vv. 2,7-11), prezentarea metaforică a pustiirii cetății și a mâniei Domnului împotriva ei (vv. 2,12-14); o tânguire pentru soarta cetății (3,1-3); o altă înfățișare a Ninivei sub formă de prostituată, însoțită de exprimarea

16. Vezi E.J. Revell, „Biblical Punctuation and Chant in the Second Temple”, *JSJ* 7, 1957, pp. 181-198; D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila*, E.J. Brill, Leiden, 1963, pp. 165-166; și E. Tov în ed. 8Hev, pp. 9-12.

mâniei divine împotriva ei (vv. 3,4-7); comparația cu soarta cetății Theba (vv. 3,8-10); o nouă imagine a nimicirii Ninivei prin foc (vv. 3,11-17); o exclamație finală privind soarta puternicilor regelui Asiriei și caracterul definitiv al pedepsei dumnezeiești abătute peste cetate (vv. 3,18-19).

3. Relația dintre textul grec și cel ebraic al Cărții lui Naum

Fără îndoială, unui cititor grec (ca și cititorului român de astăzi, de altminteri), traducerea Cărții lui Naum i se va fi părut, la prima vedere, bolovănoasă, obscură, chiar de neînțeles, căci cuvintele se înșiruie unul după altul aparent fără nici o legătură logică, vorbitorul și cei cărora li se adresează nu sunt întotdeauna precis identificabili în text, iar subiectele verbelor se schimbă pe neașteptate. Din acest punct de vedere, varianta LXX nu diferă aproape deloc de TM, care este, la rândul-i, enigmatic și dificil. Putem spune, așadar, că avem de a face cu o traducere foarte fidelă a originalului, până-ntr-atât încât și gruparea cuvintelor din original în unități sintactico-semantică este redată întocmai în greacă, ce-i drept, cu unele excepții.

Între diferențele cantitative dintre cele două texte se cuvin pomenite aici două „plusuri” însemnate (LXX adaugă în v. 1,9 „pentru același lucru”, glosă explicativă, iar în v. 2,6 „vor fugi vreme de [multe] zile”, o propoziție absentă atât din TM, cât și din 8Hev) și un „minus” în v. 1,12 (LXX omite „și va trece” din TM). Alte adăugiri sunt neînsemnate și vor fi semnalate în notele respective. Caracterul literal al traducerii este vădit și de grija cu care traducătorul a echivalat fiecare cuvânt ebraic cu unul grec, astfel că numărul cuvintelor din cele două texte este aproape identic. În plus, traducătorul a păstrat, de cele mai multe ori, și ordinea cuvintelor din ebraică, modificându-le câteodată funcția sintactică (vezi notele la vv. 1,9; 2,2; 2,6; 3,18).

Grija traducătorului a trecut însă dincolo de aspectul cantitativ al textului, multe din trăsăturile caracteristice ale originalului ebraic fiind păstrate cu sfințenie în greacă, ceea ce dă versiunii LXX un aspect exotic. Astfel se explică folosirea abundentă a conjuncției καί „și”, redarea sistematică a infinitivului absolut din ebraică printr-o construcție cu participiu (în românește cu gerunziul), străină spiritului limbii grecești (vezi, de pildă, „zguduindu-se, au fost zguduși” în v. 2,3), păstrarea tuturor expresiilor ce-i atribuie lui Dumnezeu trăsături antropomorfe (vv. 1,2-3) sau traducerea literală a unor metafore din textul ebraic (în v. 1,13 „toiagul”, i.e. „puterea”; „numele” ce rodește „sămânță” în v. 1,14; „sabia” care „înghite” în v. 2,14; excepție face numele Belial, simbol al răului, neînțeles astfel în vv. 1,11.15).

Am păstrat întocmai în traducerea românească (firește, pe cât s-a putut!) toate aceste traduceri literale ce dau limbii LXX un caracter specific, recunoscut ca atare și imitat adesea de Părinți, care au făurit, plecând de la asemenea expresii „necioplitte”, un adevărat stil biblic grecesc, perpetuat apoi prin tălmăciri în multe din limbile creștinătății răsăritene și prezent până astăzi în discursul ecleziastic.

În fine, chiar dacă, din motive obiective, o redare fidelă a trăsăturilor poetice ale textului ebraic era imposibilă, traducătorul s-a străduit și, în bună măsură, a și reușit să recreeze în greacă armoniile ritmice, efectele stilistice și sonore, precum și paralelismele ce caracterizează textul poetic ebraic al Cărții lui Naum. Astfel, paralelismele (lexicale, semantice, sonore, gramaticale sau antitetice) din original sunt păstrate în greacă (în vv. 1,2.3.5.6; 2,3.11 și în multe alte locuri) sau chiar sporite, prin crearea unor efecte poetice suplimentare (traducătorul și-a ales cu grijă termenii, astfel că unele concepte-cheie ale textului sunt subliniate de traducerea consecventă și insistentă cu același cuvânt a unor termeni ebraici diferiți: συντέλεια „nîmîcirea” și verbul corespunzător, repetate în vv. 1,8.9; θλίψις „strămtorare” în vv. 1,9 și 2,2 ș.a.). Traducătorul a păstrat cel mai adesea chiasmele folosite din belșug în textul ebraic (vv. 1,2.4.6.13; 2,13; 3,1.8), creând chiar unele noi prin modificarea structurii sintactice a originalului (în vv. 1,3 și 3,18). Am încercat, pe cât s-a putut, să păstrăm această trăsătură a textului și în română. În note vom discuta, pe urma editorilor BA, și alte exemple de păstrare în traducerea LXX a efectelor stilistice din original (aliterații, asonanțe, jocuri de cuvinte, repetiții), precum și cele câteva locuri unde traducătorul și-a creat propriile efecte poetice, pornind de la un original mai puțin sugestiv.

În fine, imaginile originalului au fost trecute în LXX fără schimbări însemnate: astfel, comparația cu vrejul și paieile uscate în v. 1,10; imaginea făcliilor și fulgerelor din v. 2,5; frumoasa comparație cu porumbețele în v. 2,8 și comparația cu insectele din v. 3,5. Printre rarele pierderi se cuvine amintită compararea mâniei lui Dumnezeu cu focul în v. 1,6, dispărută din textul grec, folosirea metaforică în TM (v. 1,7) a „fortăreței” ca nume al Domnului, nereprodusă în LXX, și explicitarea unor metafore din original, transformate în comparații în LXX prin adăugarea unui ὥς „ca, precum” în vv. 2,11 („ca oalele cernite”) și 3,13 („ca niște muieri”).

Dacă deosebiriile cantitative față de TM sunt, cum am văzut, destul de neînsemnate, în privința sensului traducătorul s-a îndepărtat adesea și chiar

în chip simțitor de presupusul original, în așa măsură încât J.A. Harrison¹⁷ a putut vedea în aceste deosebiri o dovadă de incompetență lingvistică și de nepricepere interpretativă. Dar acest verdict acesta atât de necruțător nu a fost acceptat de toți specialiștii și, în condițiile în care identificarea exactă a textului ebraic de care s-a slujit traducătorul este azi aproape imposibilă, e poate mai înțelept să admitem că „erorile” se datorează, în fapt, pe de-o parte, unei interpretări diferite a unui original scris fără spațiu între cuvinte și nevocalizat și, pe de alta, unor schimbări intenționate ale originalului operate de traducător din dorința de a-i da un nou sens, mai potrivit contextului istoric și spiritual în care trăia. Schimbările introduse în tălmăcirea LXX ca urmare a unor decupaje textuale a originalului ebraic diferite de cele din TM, în urma unor vocalizări diferite sau a confundării unor consoane ori a interpretării diferite a rădăcinilor cuvintelor, precum și a neînțelegerii unor cuvinte dificile sau obscure ori a unor opțiuni interpretative deliberate vor fi discutate în note la pasajele relevante.

III. Sensul profeției lui Naum în varianta LXX

În versiunea greacă, profeția lui Naum este, în același timp, un imn de preamărire a victoriei lui Dumnezeu asupra Ninivei și o prevestire a mântuirii lui Iuda/Israel. Mai exact, textul se referă la pedepsirea unei cetăți precis identificate (Ninive) pentru toate nelegiuirile ei: idolatria (v. 1,14), jaful (vv. 2,12-14), desfrânarea (vv. 3,4-5) și răutățile necurmăte săvârșite împotriva altora (v. 3,19). Pedepsirea Ninivei aduce cu sine eliberarea lui Iuda/Israel din „lanțurile” (v. 1,13) impuse de cetatea asupritoare.

În versiunea LXX, așadar, profeția lui Naum nu are conotații eshatologice și universale imediat vizibile; acestea nu apar decât dacă alegem să interpretăm imaginea cetății Ninive ca pe o referire simbolică la dușmanii lui Dumnezeu, în general, ori la dușmanii lui Israel, în special. În ciuda descrierii teofaniei din primele versete, însoțită de tulburări ale ordinii cosmice asemănătoare cu cele prezente în alte texte de factură eshatologică, e greu de crezut că aceste versete ar cuprinde reprezentarea unei „confruntări eshatologice între YHWH și adversarul său”, așa cum a propus B. Renaud¹⁸.

17. J.A. Harrison, „The Unity of the Minor Prophets in the LXX: A Reexamination of the Question”, *BIOSCS* 21, 1988, pp. 55-72.

18. Renaud, *op. cit.*, p. 216.

În fapt, deși numele adversarului lui Dumnezeu apare în TM sub forma Belial, nu este deloc sigur că el denumește același personaj satanic atestat în scrierile pseudo-epigrafice târzii și în NT¹⁹. În orice caz, identitatea adversarului a dispărut din textul grec, unde numele propriu a fost redat de două ori (vv. 1,11 și 2,1) printr-un substantiv comun.

Dacă versiunea greacă prevestește într-adevăr sosirea unui izbăvitor pentru Israel, pe care îl „va scăpa din necaz” (v. 2,2), în vreme ce TM vorbește despre un personaj care „scutură/împrăștie” cetatea Ninivei, nu este deloc sigur că schimbarea din textul grec s-ar datora unei perspective mesianice, personajul cu pricina putând fi foarte bine o simplă căpetenie militară ori chiar un vestitor al căderii cetății (v. 2,1).

În greacă, alinarea făgăduită lui Iuda/Israel este specifică și limitată, referindu-se doar la ridicarea (poate chiar temporară) a jugului asirian, în timp ce, în TM, aceasta dobândește un caracter mai direct și mai cuprinzător, *YHWH* făgăduind poporului Său: „nu te voi mai asupri!” (v. 1,12 în TM). Spre deosebire de TM, în LXX nu regăsim nici una din făgăduințele Domnului că mândria lui Iacob și Israel va fi reasezată la loc de cinste (v. 2,3 în TM), că rămășița poporului se va întoarce la Ierusalim ori va intra în Împărăția lui Dumnezeu, așa cum putem citi în alte profeții biblice. Textul grec, obscur și ambiguu aici, vorbește de ὕβρις „dispreț, aroganță, înfumurare”, neprecizând însă fără echivoc dacă sentimentul acesta îi aparține lui Iacob/Israel ori a fost suferit de el (așa cum am interpretat în traducerea de față) și dacă Dumnezeu îl respinge ori îl face să reînvie (vezi nota la v. 2,3).

În același timp, căderea cetății Ninive este limpede pusă pe seama acțiunii divine („Nimicirea El Însuși o va împlini”, v. 1,9), într-o perspectivă teologică ce-I atribuie lui Dumnezeu răspunderea pentru întreaga istorie a lui Israel și rolul de stăpân al universului, așa cum sugerează simbolistica puterii universale prezentă în imaginile din vv. 1,3-6. Numai că, deși unii dintre Părinți au întrezărit aici un mesaj eshatologic, nimic în textul grec nu presupune o asemenea dimensiune a profeției lui Naum, care nu vorbește de venirea Zilei Domnului într-un viitor îndepărtat și într-un spațiu nedefinit, ci de o răzbunare divină împlinită *hic et nunc*, ca manifestare a atotputerniciei lui Dumnezeu, Care-i înfrânge pe asirieni spre a-l ocroti pe Iuda. Cu toate acestea, versiunea LXX cuprinde două trăsături originale, ce o

înzestrează cu un mesaj teologic specific. Una din ele este insistența asupra aspectului „juridic” al răzbunării divine: în LXX, Dumnezeu „Își face dreptate” (ἐκδικέω revine stăruitor în deschiderea textului), pedepsind încălcarea unui drept legitim, nu „Se răzbună”, ca în textul ebraic, unde verbul *nāqam* își mai păstrează încă sensul primar de acțiune violentă, exercitată arbitrar, sub impulsul geloziei. Cea de-a doua trăsătură originală este prezența sentimentului religios de așteptare plină de încredere în v. 1,7, acolo unde TM vorbește doar de Domnul, care este „mai bun decât o fortăreață la vreme de primejdie”. Așteptarea ce răzbate din textul grec nu este, probabil, una mesianică ori eshatologică, însă exprimă credința neștrămutată a aceluia care așteaptă, la vreme de restriște, ajutorul lui Dumnezeu.

IV. Cartea lui Naum în tradițiile exegetice antice

1. Interpretări ale profeției lui Naum în iudaismul antic

În serviciul liturgic sinagogal, pasaje din Cartea lui Naum sunt citite ca *haphtarah* în două rânduri: pentru *sedher*-ul 32, Naum 1,12, în legătură cu Gen. 33,18 *sq.* și pentru *sedher*-ul 53, Na. 1,7 (și, probabil, 1,9), alături de Mich. 7,15, în legătură cu Ex. 11,1 *sq.* În traducerea LXX însă, nici unul dintre cuvintele-cheie care în TM permiteau legarea pasajelor din textele profetice de pericopele din Pentateuh nu mai apar, pierzându-se prin traducere.

Comentariul (*Peșer*) Cărtii lui Naum descoperit la Qumran²⁰, păstrat doar în fragmente (corespunzătoare vv. 1,3b-6 și 2,12b-3,12), aplică textului profetic o lectură actualizatoare, descoperind în războaiele menționate în fragmentele respective referiri la situații contemporane redactării comentariului, mai precis la conflictul dintre Alexandros Yannai, regele hasmoneu al Iudeei (126-76 î.H.), și saducheii, pe de-o parte, și Demetrios al III-lea Eukairos (96-88 î.H.), unul dintre ultimii monarhi seleucizi din Siria, și fariseii răsculați, care-l chemaseră în ajutor, de cealaltă parte (cca 88 î.H.). *Peșerul* aplică tot ceea ce se spune despre Ninive la autoritățile evreiești din Ierusalimul din vremea lor, ocupat de romani și devenit, cu complicitatea fariseilor, un adevărat „sălaş al leilor” (v. 2,12).

Flavius Iosephus, care trece sub tăcere majoritatea profețiilor mici în *Antichitățile iudaice*, face o excepție remarcabilă în cazul lui Iona și al lui

19. Sweeney, *op. cit.*, pp. 365, 367.

20. J.M. Allegro, *4QNaum Pesher*, Discoveries in the Judaean Desert V, pp. 37-42, pl. XII-XIV.

Naum. Din cartea acestuia din urmă, istoricul evreu citează, parafrazând destul de liber, și comentează vv. 2,9-14, pornind, probabil, de la un text mai apropiat de TM decât de LXX. El oferă și o datare precisă a lui Naum (acesta ar fi profețit în vremea lui Yotham/Iotham, regele lui Iuda între 746 și 736 î.H.), nemaifântâlnită nicăieri în tradiția antică. Tot Flavius Iosephus datează, împotriva evidenței, și căderea Ninivei, care s-ar fi produs la „o sută cincisprezece ani” după rostirea profeției lui Naum. Datele oferite de el, în ciuda aparentei precizii, sunt înșelătoare și nu pot fi luate în seamă decât, poate, ca indicații ale agendei propagandistice a autorului²¹.

Targumul la Cartea lui Naum practică același tip de lectură actualizatoare, văzând în Israel atât destinatarul bunăvoinței divine (v. 1,7), cât și ținta răutății neamurilor (v. 1,10). Asemenea interpreților moderni, Targumul identifică adesea destinatarul unei profeții sau al alteia, nespecificat în text (astfel, la v. 1,14 adaugă: „o, rege al Asiriei!”). Nelegiuirile opresorilor menționate în TM sunt adesea identificate cu evenimente concrete recente și dureroase din istoria lui Israel; astfel, la v. 1,8, referirea abstractă la „dușmani” este explicitată în Targum: „cei care au nimicit Templul”, iar v. 1,9 („Nu Se va răzbuna de două ori pentru același lucru la vreme de restrîște...” în TM) este completat cu „...pentru voi ca și pentru casa lui Israel”, o aluzie la cele două căderi ale Ierusalimului sub stăpânire străină, mai întâi a babilonienilor, apoi a romanilor²².

2. Interpretări ale Cărții lui Naum în exegeza creștină antică²³

Profeția lui Naum nu este citată ca atare în NT, dar descrierea Ninivei ca o „curvă frumoasă și încântătoare” (v. 3,4) a stat probabil la baza descrierii

21. Pentru o interpretare recentă a acestor date, vezi C. Begg, „Josephus and Nahum Revisited”, *REJ* 154, 1995, pp. 5-22. După părerea lui Begg, interpretarea lui Iosephus este determinată, pe de o parte, de dorința sa de a flata puterea stăpânitoare (romanii), identificându-i pe niniviți cu dușmanii contemporani ai Imperiului, și, pe de altă parte, de a întreține speranțele ascunse ale evreilor, pentru care „asirienii” din Cartea lui Naum nu erau alții decât aceiași romani, puterea străină asupritoare, despre a căror prăbușire apropiată vorbea, în această interpretare, textul profetic.

22. Vezi K.J. Cathcart, R.P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets*, „The Aramaic Bible” 14, T & T Clark, Edinburgh, 1989, pp. 41-45.

23. Vezi D. Christensen, „The Book of Nahum: A History of Interpretation”, în J.W. Watts și P.R. House (ed.), *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts*, JSOTSup 235, JSOT Press, Sheffield, 1996,

Babilonului, „Desfrânata cea Mare” în Ap. 14,8; 17,2.5; 18,3; 19,2, așa cum o dovedesc asemănările lexicale dintre aceste pasaje²⁴.

Și citatele răzlețe din Cartea lui Naum sunt destul de rare în operele Părinților, cel mai des fiind amintit v. 2,1, care prevestește sosirea „celui ce aduce veste bună și vestește pacea”, concurat însă de pasajul similar din Is. 52,7 în forma citată în Rom. 10,15. Didymos cel Orb apropie totuși, într-un context eshatologic, „apele multe” din v. 1,12 de potopul din Gen. 7 (*In Gen.* 192-193). După părerea lui Chiril al Ierusalimului, atunci când Și-a trimis „Duhul” asupra apostolilor la Cincizecime, Iisus a împlinit cele prevestite în Na. 2,2: „A urcat, suflându-ți în față, scăpând[u-te] de strâmtorare” (*Cat.* 17,12). Origen s-a folosit de Na. 1,9 pentru a-și susține părerea (controversată și criticată în *Comentariul* lui Ieronim) că Dumnezeu nu pedepsește de două ori pentru aceeași faptă (*Hom. Ez.* 1,2; *Hom. Lev.* 11,2 și 14,4).

Autorii marilor comentarii verset cu verset ale Cărții lui Naum (Theodor al Mopsuestiei, Theodore al Cyrului, Chiril al Alexandriei și Ieronim) s-au aplecat cu stăruință vrednică de admirație asupra textului în întregimea lui, încercând să stoarcă un înțeles din versetele de multe ori obscure și încălcite ale acestei cărți profetice. Felul cum au înțeles ei structura sintactică și vocabularul textului oferă un sprijin prețios pentru exegeții moderni, multe din soluțiile și notele prezentei traduceri fiind îndatorate lecturilor patristice. Cât de grea le-a fost sarcina comentatorilor antici se vede foarte bine din interpretările contradictorii care s-au putut isca în jurul aceleiași verset: de pildă, îndemnul „Fii cu ochii pe cale!” (v. 2,2) este adresat, după unii, niniviților, după alții, locuitorilor Iudeei, după alții, trimișilor Domnului. Tot astfel, Părinții nu s-au putut pune de acord în privința personajelor istorice evocate de o anume imagine din text: în v. 2,5, „Înfățișarea lor, precum făcliile de foc” a fost aplicată fie niniviților de odinioară, fie perșilor contemporani comentatorului.

Marile comentarii oferă, înainte de toate, în prologuri, o interpretare de ansamblu a profeției lui Naum, bine ancorată într-o anumită filozofie a istoriei. Peripețiile războinice pomenite în text devin parte a economiei divine: pentru Părinți, asirienii au fost, la vremea lor, unelte folosite de

pp. 187-194 și E. Ball, „«When the Towers Fall»: Interpreting Nahum as Christian Scripture”, în J.W. Watts și P.R. House (ed.), *In Search of True Wisdom: Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements*, JSOTSup. 300, JSOT Press, Sheffield, 1999, pp. 211-230.

24. P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Delachaux et Niestlé, Paris, 1981, *passim*.

Pronia dumnezeiască împotriva lui Israel, care se îndepărtase de Dumnezeu și nu s-a încrezut decât în propriile puteri. La rândul lor, perșii au devenit instrumentele prin care economia divină s-a împlinit împotriva asirienilor, care, orbiți de orgoliu și neluând seamă la rolul modest ce le fusese rezervat, s-au crezut mai presus de dumnezeire. Pentru a contura cât mai clar acest mesaj, Chiril al Alexandriei va invoca în comentariul său și alte exemple din istorie, iar Ieronim și Theodoret vor căuta să lămurească, cu date istorice și geografice, aluzia destul de misterioasă din text la cetatea Theba din Egipt (vv. 3,8-10).

Pentru Părinți, cetății Ninive i s-a atribuit un rol exemplar, ea simbolizându-i pe toți cei care, nerecunoscând atotstăpânirea lui Dumnezeu, s-au trezit văduviți de ajutorul Său, orice apărare și alianță omenească fiindu-le apoi în zadar (astfel crede, de pildă, Ieronim, punând în legătură v. 2,7 cu Ps. 126,1 și tot așa Chiril, comentând vv. 3,13-14). În acest context, unii comentatori patristici au citit anumite pasaje din text în cheie ironică; astfel, Theodor al Mopsuestiei a văzut în „Încinge-ți șalele!” din v. 2,2 o invitație ironică adresată Ninivei de a se mai opinti o dată (în van!) cu toată puterea sa de odinioară, de care acum este lipsită. Tot așa, pentru Theodoret și Theodor al Mopsuestiei, în v. 3,14, „Scoate-ți apă, pentru-ncercuire” nu poate fi decât un îndemn ironic, de vreme ce nici un șanț de apărare nu-i mai poate fi de folos cetății asupra căreia se va prăvăli urgia lui Dumnezeu.

Pentru a decipta anumite pasaje enigmatice ale profeției, comentatorii patristici au recurs și la cunoștințele lor de istorie naturală, de pildă în privința năravurilor lăcustelor (Theodor, Theodoret și Chiril comentând vv. 3,17-18), sau de tehnică a vânătorii și a stupăritului (vezi comentariile lui Theodoret și Chiril despre folosirea fumului la v. 2,13).

Comentariul lui Chiril este alcătuit cel mai adesea dintr-o perspectivă pronunțat antiiudaică: el (răs)tălmăcește sistematic în defavoarea lui Israel prevestirile antinivite din textul profetic (astfel, în v. 1,2, dușmanii Domnului sunt identificați cu cărturarii și fariseii, iar în v. 3,1 „cetatea [vărsărilor] de sânge” este aceeași cu Ierusalimul care L-a ucis pe Domnul). Același ton se regăsește și în scoliile lui Hesychios din Ierusalim, pentru care întreg capitolul 3 este o descriere profetică a decăderii vechiului Israel, autorul forțând multe din amănuntele textului pentru a susține o asemenea interpretare: în v. 3,10, cea care pleacă în exil este Sinagoga, iar „cătușele” cu care vor fi legați mai-marii ei sunt o prefigurare a Sfintei Cruci; în vv. 3,16-17, lăcustele sunt simboluri ale prozeliților care părăsesc

necredința iudeilor, iar smochinul scuturat din v. 3,12 – o întruchipare simbolică a Sinagogii sărăcite.

În sfârșit, interpretările Părinților au aflat în text și un sens care se înscrie lesne în teologia creștină a mântuirii. Înfrângerea și căderea Ninivei este, după părerea lor, o prefigurare a înfrângerii lui Satana: Theodoret, de pildă, comentând v. 2,1, crede că Iuda reprezintă pământul întreg salvat din ghearele diavolului; Hesychios din Ierusalim citește verbul ὀνέβη „s-a suit” din v. 2,2 ca pe o prevestire a „ridicării” lui Hristos de la Iad; Chiril al Alexandriei explică „jaful” pomenit în v. 2,10 în sensul „despuierii” diavolului de adepți, „furați” de propovăduirea lui Hristos și a apostolilor. De asemenea, cu excepția lui Theodor al Mopsuestiei, toți comentatorii identifică „suflarea” eliberatorului din v. 2,2 cu Duhul pe care Iisus înviaț Îl suflă asupra ucenicilor Săi în ziua Cincizecimii.

Cu toate că, așa cum am văzut mai sus, textul grec al Cărții lui Naum nu oferea prea multe puncte de sprijin pentru o interpretare consecvent eshatologică a mesajului profetic, Hesychios din Ierusalim și, adesea, Ieronim au forțat o asemenea interpretare cu prețul unor acrobații hermeneutice remarcabile. Încercarea lor, meritorie, poate, ca intenție, a rămas totuși izolată în contextul exegezei patristice antice, cu care cei doi se găsesc, din acest punct de vedere, în contradicție. Astfel, ei au plasat unele elemente individuale ale textului în context eshatologic: în v. 1,3, cuvântul „cutremur” prevestește cataclismul universal de la sfârșitul lumii; „mânia” lui Dumnezeu descrisă în vv. 1,4-7 trimite la Judecata de Apoi; „porțile râurilor” din v. 2,7 sunt, de fapt, porțile Iadului. Apoi, Hesychios și Ieronim au văzut în profeția lui Naum în ansamblul ei o descriere a confruntării dintre Hristos și vrăjmașul Său, Satana: în v. 1,13, „toiagul” frânt este sceptrul diavolului, iar în v. 2,3, Iacob/Israel cel repus în drepturi de Dumnezeu este Hristos. Cât despre oameni, aceștia aleg una dintre tabere (în v. 2,9, cei care fug sunt cei botezați, care se îndepărtează de diavol) sau pe cealaltă („prada leului” din v. 2,12 sunt sufletele necredincioșilor). În vv. 2,4-5, cei doi interpreți regăsesc în expresia „bărbații cei puternici care se jucau cu focul” o descriere a demonilor. În plus, Hesychios din Ierusalim descoperă cu multă ușurință în text până și referiri la botez: „apele multe” (v. 1,12) și „iazul cu apă” (v. 2,9). Tot lui îi aparține performanța exegetică de a extrage din context imagini și expresii inserate apoi într-un context spiritual diferit, care le denaturează înțelesul original până într-atât, încât ele ajung să capete un înțeles diametral opus celui din Cartea lui Naum. Astfel, procesiunea sclavelor din v. 2,8,

în care toți ceilalți comentatori (Theodor, Theodoret, Chiril) au văzut, cum era de așteptat, o imagine dezolantă a Ninivei și a aliaților săi înfrânți, reprezintă, pentru Hesychios, alaiul triumfal al lui Hristos, învingător al Iadului, urmat de sfinții Săi. În fine, pentru Hesychios, același element din text poate căpăta cu ușurință, în funcție de context, înțelesuri antitetice: Ninive, înțeleasă de obicei ca o deghizare metaforică a Satanei, devine câteodată întruchiparea Bisericii triumfătoare provenite dintre neamurile păgâne (ca în v. 2,9, de pildă).

Naum

1¹ Prevestire despre Ninive. Cartea vedeniei lui Naum Elkeseul.

² Dumnezeu [e] aprig și-și face dreptate Domnul!

1,1 „Prevestire”: pentru sensul exact al gr. λήμνα, vezi nota la Av. 1,1. ♦ „Ninive”: gr. Νινευη, indeclinabil în LXX, este alăturat fără nici o prepoziție cuvântului „prevestire” și are aici funcția unui genitiv obiectiv. Am urmat în traducere versiunea lui Symmachos, care precizează: περὶ Νινευη „despre Ninive”. ♦ „Cartea vedeniei”: Cartea lui Naum este singura între Cărțile Celor Doisprezece în al cărei titlu apare cuvântul „carte” (βιβλίον); un posibil indiciu al circulației profeției în formă scrisă. „Vedenia” profetică mai apare și în Av. 2,2; într-adevăr, Naum relatează viziuni: cataclismul universal dezlănțuit de urgia divină (cap. 1) și devastarea Ninivei (cap. 2 și 3). În Targum, titlul este parafrazat astfel: „Prevestire privind cupa blestemului dată spre adăpare Ninivei”. ♦ „Ninive”: *Ninua* în accadiană, *Nīnʿwēh* în ebraică. ♦ „Naum”: așa cum știau unii comentatori patristici (Ieronim, Hesychios din Ierusalim), ebr. *naḥūm* este legat de rădăcina *NHM* „a mângâia”. ♦ „Elkeseul”: gr. Ελκεσῖος, nume de locuitor format probabil de la un toponim (ebr. *ʿElʿqōš*), nelocalizat. Ieronim credea că este vorba de un sat din Galileea, în vreme ce pelerinii evrei îl identificau cu o localitate aflată în Irakul de azi, la nord de Mosul, unde s-ar fi găsit mormântul profetului. Un text din culegerea anonimă de *Vieți ale profeților* (*Prophetarum uitae fabulosae*, ed. T. Schermann, Leipzig, 1907, p. 31) îl socotește pe Naum originar din localitatea Betarbe, din teritoriul lui Simeon, profetul fiind îngropat în acest loc.

1,2-8 *Cântare de slavă adusă Domnului*. În TM, aceste versete formează, după părerea unor exegeți moderni, un psalm-acrostih, începutul fiecărui verset corespunzând (nu fără probleme) primelor unsprezece litere din alfabetul ebraic. Psalmul evocă (într-un limbaj de o calitate poetică deosebită) mânia lui Dumnezeu care se abate asupra dușmanilor Săi manifestându-se într-o serie de cataclisme echivalente cu o adevărată răsturnare a ordinii cosmice. Pasaje similare se găsesc din belșug în VT (vezi, de pildă, Jud. 5,4-5; 3Rg. 19,11-12; Mich. 1,3-4; Av. 3,6-15; Agg. 2,6-21; Ps. 17,8 sq.; 67,8 sq.; 76,17-20; 96,2.5), adesea în contexte apocaliptice (vezi Am. 8,8 sq.; 9,5; Ioel 2,10; Ier. 4,24-26).

1,2 „aprig”: gr. ζήλωτής echivalează ebr. *qannā*’, care îl descrie de obicei pe Dumnezeu în contexte legate de păcatul idolatriei, unde este metaforizat ca soț al unei femei infidele (poporul lui Israel), pentru care nutrește o iubire care nu admite rivali (idoli, zei străini). Termenul e folosit astfel în Pentateuh, unde apare de șase ori, începând cu

Își face dreptate Domnul cu mânie!
 Își face dreptate Domnul împotriva potrivnicilor Săi
 Și-i șterge El Însuși de pe fața pământului pe dușmanii Săi!
³ Domnul e îndelung-răbdător și mare-i puterea Sa!

celebra formulă din Decalog (Ex. 20,5 – vezi și nota *ad loc.*). În afara Pentateuhului, cuvântul mai apare doar de două ori (aici și în Iis. Nav. 24,19). Din cauza traducerii pe care i-au dat-o talmăcitorii Pentateuhului, cu termeni din familia verbului ζηλόω (în gr. clasică „a fi plin de râvnă pentru...”, dar în LXX și „gelos” în sensul enunțat mai sus), talmăcirile în limbi moderne ale Bibliei tind să echivaleze acest termen în mod automat cu „gelos”. Cum în română sfera semantică a lui „gelos” este mult mai restrânsă decât a gr. ζηλωτής, iar conotațiile sale preponderent negative, am preferat o traducere mai bine adaptată contextului de față („aprig”, *i.e.* care ține la dreptul său), ce nu trimite la o „gelozie” conjugală, pasională și oarbă, ci la spiritul celui ce-și apără cu orice preț un drept legitim, așa cum sugerează și folosirea vb. ἐκδικέω (vezi *infra*). Într-un mod asemănător am procedat și în contextele similare din Ioel 2,18 și Sof. 1,18. La fel au înțeles Theodoret, care precizează că profetul „a numit gelozie (ζήλον) mânia îndreptătită” (PG vol. 81, col. 1789D), și Ieronim, care citează și alte locuri din Scriptură unde cuvântul apare cu sens pozitiv. ♦ „Își face dreptate”: gr. ἐκδικῶν (participiu). Tradus adesea cu „a se răzbuna”, ἐκδικέω are în pasajul de față o conotație juridică mai pronunțată decât cea pur pasională a corespondentului său ebraic *nāqam* „a se răzbuna”, pe care îl echivalează doar aici, în mod excepțional. Verbul grec este unul din cuvintele preferate ale traducătorului Celor Doisprezece, care îl folosește pentru a traduce cuvinte ebraice însemnând „a pedepsi, a judeca, a se răzbuna”. Cu sensul juridic de aici („a acționa ca un ἐκδικος, reprezentant legal, avocat public însărcinat cu apărarea dreptului încălcat”) termenul este atestat în papirusuri. În TM, în vv. 1,2-3, formele *qannō*, *nāqam* „a se răzbuna” și *nāqah* „a lăsa nepedepsit” formează o aliterație recreată, poate, în textul grec prin repetarea de trei ori a formulei ἐκδικῶν κύριος. ♦ „cu mânie”: TM are „stăpân al mâniei” (*i.e.* „plin de mânie, mănios”; așa traduc Aquila și Symmachos), expresie idiomatice pe care traducătorul nu a talmăcit-o întocmai aici (vezi însă în v. 3,4: Ninive este „stăpânitoarea [ἡγεμονία] farmecelor”, o structură similară redată *ad litteram*). ♦ „Și-i șterge... de pe fața pământului”, *litt.* „care-i smulge/îndepărtează complet” (ἐξαίρων). TM are „ține [mânie]”, formulă înăspriță de traducerea greacă.

1,3 „îndelung-răbdător”: gr. μακρόθυμος, *litt.* „care-și amână multă vreme mânia” corespunde formulei din TM „încet la mânie” (*cf.* Ex. 34,6 = Num. 14,18), unul din cele patru atribute principale ale divinității (vezi și Ioel 2,13). Pentru unii comentatori patristici (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 241; Theodoret, PG vol. 81, col. 1789D), răbdarea îndelungată a lui Dumnezeu este menită să-i lase păcătosului vreme să se căiască. ♦ „mare-i puterea Sa”: TM are „mare în putere”. ♦ „Și de lăsat nepedepsiți, nu-i va lăsa nepedepsiți”, *litt.* „lăsând nepedepsit nu va lăsa nepedepsit”; am parafrazat astfel printr-o repetiție formula intensivă pe care traducătorul LXX a calchiat-o din ebraică. ♦ „În prăpăd și în cutremur”: TM are „în furtună și vârtej”; gr. συντέλεια „împlinire, distrugere

Și de lăsat nepedepsiți, nu-i va lăsa nepedepsiți Domnul!
 În prăpăd și în cutremur [este] drumul Lui,
 Iar norii, praful picioarelor Lui!
⁴ [Pășește,] marea dojenind-o și secând-o
 și râurile toate pustiindu-le.
 S-au ofilit Basanul și Carmelul,
 fără de urmă florile Libanului s-au dus!
⁵ Munții de El s-au cutremurat

totală” (v. rom. *cumplit* față de *a împlini*) și συσσεισμός „cutremur” și „zbucium (al valurilor)”, „învârtejire (a aerului)” traduc destul de aproximativ ebr. *sūphāh* „furtună” și *š’ārāh* „vârtej”, dar păstrează foarte bine imaginea sonoră aliterativă și expresivă a originalului; am căutat în românește un efect similar (*prăpăd, cutremur, drumul*). Hesychios și Ieronim au citit imaginile acestea în cheie apocaliptică, descifrând în versetul de față o referire la sfârșitul lumii, în vreme ce Chiril al Alexandriei a descifrat aici o trimitere la potopul din Geneză (*Com.*, vol. 2, p. 9). ♦ „norii”: traducerea LXX a păstrat imaginile antropomorfe din ebraică (Dumnezeu umblând pe nori), dar Părinții le-au dat interpretări alegorice: pentru Theodoret, norii sunt necazurile (PG vol. 81, col. 1792A); alții văd în ei imagini ale profeților și sfinților (Ieronim). Chiril al Alexandriei (*ibidem*, p. 9) crede că „drumul” care vine „în prăpăd și în cutremur” este o denumire figurată a întrupării Fiului lui Dumnezeu, venit să prăpădească și să scuture din rădăcini puterile morții. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 241) interpretează „drumul” în lumina Ps. 36,18, dându-i înțelesul de „cale, mod de a acționa” (ca în expresia „căile Domnului”).

1,4 „marea dojenind-o”: imaginea Domnului mâniindu-se ori amenințând apele și marea (prezentă și în Av. 3,8; Ps. 28,3; 105,9) l-a trimis pe Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 10) cu gândul la trecerea Mării Roșii. ♦ „S-au ofilit... fără de urmă... s-au dus”, *litt.* „s-au imputinat (ὠλιγόωθη)... au dispărut/și-au pierdut puterile (ἐξέλιπεν)”: în TM se repetă la începutul și la sfârșitul emistihului *umāl* „s-au ofilit/au slăbit”. ♦ „Basanul”: în LXX Βασανίτις, denumire elenistică prezentă în Iis. Nav. 13,11, la Profeții Mici și la Iez. 27,6. Basanul și Carmelul apar adesea împreună în contexte unde se vorbește despre distrugerea lor (Mich. 7,14). Părinții cred că ele au fost devastate de niniviți, faptă pentru care asupra acestora se va abate pedeapsa Domnului (vezi, de pildă, Theodoret, PG vol. 81, col. 1792B).

1,5 „de El”: *litt.* „de la El” (ἀπ’ αὐτοῦ), traducând ebr. *mimmennū*, prepoziție cu sens separativ „de la, din, din pricina”, înțeleasă aici (ca și în v. 1,6), probabil, ca „dinaintea Lui”. Unele manuscrise au aici ἀπὸ προσώπου „dinaintea feței”, ebraism frecvent în LXX, altele ὑπ’ αὐτοῦ „de către El”. Traducerile moderne ale TM sunt împărțite între „dinaintea Lui” și „din pricina Lui”; în română am ales intenționat o formulare ambiguă, care să le sugereze pe amândouă. ♦ „s-a dat înapoi”: gr. ἀνεστόλη. Nu e limpede ce înseamnă aici verbul ebraic corespunzător; traducerile moderne ale TM au fie „se cutremură”, fie „șovăie”, fie „se prăbușește”, iar talmăcirile antice, „s-a înfricoșat”

și dealurile s-au clătinat;
pământul s-a dat înapoi din fața Lui,
întregul lui și toți câți locuiesc în el.

⁶ În fața urgiei Lui, cine va sta neclintit?

Și cine va sta împotriva în urgia mâniei Lui?

Mânia Lui topește căpeteniile

Și stâncile El le-a făcut fărâme!

⁷ Bun [este] Domnul cu cei care-L așteaptă în ziua strâmtorării
și îi cunoaște pe aceia care I se-nchină.

(Aquila) ori „s-a mișcat” (Symmachos). Ieronim a citit aici o prevestire a semnelor ce au însoțit Răstignirea lui Hristos.

1,6 „va sta neclintit... va sta împotriva”: gr. ὑποστήσεται... ἀντιστήσεται: în afara structurii chistice din ebraică, reprodusă întocmai în greacă, traducătorul LXX a sporit potențialul poetic al versetului prin folosirea a două forme cu prefixe diferite ale aceluiași verb. Întrebări retorice similare în Mal. 3,2 și Ps. 75,8 etc. ♦ „Mânia Lui”: traducătorul reia, insistând, termenul θυμός, folosit deja de două ori în primul emistih, deși TM are aici un al patrulea cuvânt diferit pentru a denumi mânia divină. ♦ „topește căpeteniile” (τῆκει ἄρχάς): TM are „se răspândește ca focul”; traducerea LXX a apărut dintr-o confuzie a consoanelor *k* și *r* îmbinată cu o vocalizare diferită a originalului. Imaginea astfel ivită, deși ciudată la prima vedere, exprimă foarte bine atotputernicia divină.

1,7 „Bun [este] Domnul [...] care I se-nchină”: TM are „Bun este YHWH ca o întăritură în zi de restriște; El îi cunoaște pe cei ce-și caută adăpost în El” (la fel Targumul: „Bun este YHWH pentru Israel; ei pot să se sprijine pe El”). Textul grec reproduce numărul de cuvinte din ebraică, dar are două deosebiri importante: în locul ebr. *l'-mā'ōz* „ca o întăritură”, LXX are τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν „pentru acei care-L așteaptă” și τοῖς εὐλαβομένουσιν αὐτόν „pe aceia care I se-nchină” (litt. „Îl venerază”) pentru o formă a verbului *hāsāh* „a-și căuta scăpare la cineva”. Traducătorul a pierdut astfel o imagine concretă a divinității (acestea apar frecvent în VT, unde Dumnezeu este numit „stâncă” ori „scut”), introducând în schimb un concept teologic important, ὑπομονή „răbdarea plină de încredere” ⁿ puterea lui Dumnezeu, ca expresie a evlaviei (εὐλάβεια). Exclamația rituală „Bun este Domnul” (ᾠδὴ YHWH) apare numai aici la Cei Doisprezece, însă este frecventă în Psalmi, unde e tălmăcită, ca aici, cu χρηστός κύριος (vezi Ps. 33,9; 99,5; 105,1; 106,1; 135,1). Formula a fost îmbrățișată cu entuziasm de autorii creștini, care, profitând de asemănarea sonoră a celor doi termeni, au apropiat pe χρηστός de χριστός, interpretând-o în sensul „Hristos este Domnul!”. ♦ „ziua strâmtorării”: expresie ce mai apare la Cei Doisprezece (Abd. 12,14; Av. 3,16; Sof. 1,15) și în Ps. 58,17 (cf. și Ps. 19,2). ♦ „îi cunoaște”: echivalează verbul ebr. *yādha*, care are un sens tare: când Dumnezeu „cunoaște” pe cineva, are grijă de el, îl iubește, îl alege (cf. Os. 13,5 etc.).

⁸ Dar cu potop ce se revarsă îi va nimici pe cei răzvrătiți,
iar pe dușmanii Lui îi va fugări întunericul.

⁹ Ce uneltiți voi împotriva Domnului?

1,8 „Dar cu potop (κατακλυσμῷ) ce se revarsă”: versetul începe în greacă cu un καὶ „și” adversativ, care creează o opoziție între vv. 7 și 8; unele traduceri moderne ale TM (BJ) leagă altfel cele două versete: „...și îi cunoaște pe aceia care I se-nchină chiar atunci când trece (i.e. «se revarsă») potopul”. Traducătorul LXX a redat ebr. *‘ābhar* „a trece” cu substantivul πορεία „călătorie, mers, curs”, modificând astfel structura frazei. Hesychios a citit în cuvântul acesta o referire la „trecerea” lui Hristos Întrupat prin lume și la fațetele Sale. ♦ „îi va nimici pe cei răzvrătiți”: TM are „va face din locul ei (i.e. al Ninivei) nimicire”. Traducătorul a citit probabil *miqqāmāw*, de la *qūm* „a se ridica (împotriva), a provoca”, în loc de *mēqōmāh* „din locul ei”, traducându-l cu τοὺς ἐπεγειρομένους „cei ce se scoală (împotriva)”, probabil gândindu-se la „dușmanii” din emistihul următor. Traduceri similare au Aquila, Theodotion și Targumul, acesta din urmă îmbinând chiar cele două variante: Dumnezeu îi va nimici „pe cei care s-au răsculat și au nimicit Templul” (Targumul identifică „locul” din TM cu Templul din Ierusalim). ♦ „pe dușmanii Lui îi va fugări întunericul”: frază enigmatică ce reproduce numărul și ordinea cuvintelor din TM („dușmanii lui / va urmări / întuneric”), modificându-i însă structura sintactică și înțelesul. Traducerile moderne ale TM șovăie, înțelegând fie că Dumnezeu Își va urmări dușmanii „până în întuneric” (BJ, NIB, TOB), fie că „întunericul îi va urmări pe dușmanii Săi” (JPS), ca în LXX și în Vulgata. Pentru Chiril al Alexandriei, „întunericul” e fie suferința care i-a cuprins pe dușmanii Domnului într-o asemenea măsură încât văd negru înaintea ochilor, fie, în sens alegoric, condiția iudeilor care au refuzat învățătura lui Hristos, găsindu-se „în întuneric, lipsiți cu totul de lumina dumnezeiască” (Com., p. 18).

1,9-14 *Prevestire a nimicirii dușmanilor*. Profetul reia tema nimicirii dușmanilor pomenită în v. 1,8, dezvoltând-o cu o întrebare adresată acestora (v. 1,9) și cu prevestirea propriu-zisă (vv. 1,12-14): dușmanii vor fi nimiciți, iar Iuda (nenumit aici), mântuit. Identitatea dușmanilor nu este precizată nici în TM, nici în LXX, dar din titlul cărții se poate presupune că spusele profetului se referă la niniviți.

1,9 „Ce uneltiți...?”: gr. λογιζομαι, folosit aici, apare de obicei în LXX cu sens negativ („a urzi, a pune la cale”). Verbul folosit în TM poate fi însă înțeles și în sens neutru („Ce credeți voi despre YHWH?”), ca un reproș adus lui Iuda pentru neîncrederea sa în Domnul, urmat de afirmația puternică a implicării Lui împotriva dușmanului. Astfel l-au interpretat și unii Părinți: Theodor al Mopsuestiei: „Ce părere aveți voi despre Domnul?” (Com., p. 243); Theodoret: „Ce putere credeți voi că are El?” (PG vol. 81, col. 1793A). ♦ „Nimicirea”: gr. συντέλεια „împlinirea, ducerea la capăt”, ca în v. 1,8; termenul acesta ambiguu (în greacă) i-a putut trimite pe unii Părinți către o interpretare eshatologică („împlinirea vremii, capătul veacului”) a pasajului de față: vezi *infra*, Didymos cel Orb comentând v. 1,12. ♦ „nu-și va face dreptate [...] în strâmtorare”: TM are „nu se va ridica de două ori strâmtorarea”. Ordinea cuvintelor în LXX este aceeași ca și în TM,

Nimicirea El Însuși o va împlini;
 nu-și va face dreptate de două ori pentru același lucru în strâmtorare.
¹⁰ Căci până la temelia lor va rămâne sterp,
 ca vreju-ncolăcit va fi înghițit
 și ca paiele pline de uscăciune.
¹¹ Din tine va ieși o uneltire împotriva Domnului,

dar construcția sintactică e cu totul alta: în loc de *taqōm* (de la *qūm* „a se ridica”), traducătorul a citit *nāqam* „Își va face dreptate” (ca în v. 1,2) și a explicitat expresia „de două ori” cu un adaos („pentru același lucru”), ultimul cuvânt din TM („strâmtorare”), traducându-l ca și cum ar fi fost precedat de o prepoziție. Targumul a dat o altă interpretare pasajului: „mângâierea de după strâmtorare nu va fi rânduită de două ori pentru voi [neamurile], ca pentru casa lui Israel”. În fine, tălmăcirile patristice au dat noi înțelesuri pasajului. Origen îl citează de trei ori (acesta e, de altfel, singurul verset din Naum pomenit de el) în sprijinul uneia din ideile sale teologice controversate: unii păcătoși, pedepsiți o dată aici, pe pământ (executați, uciși cu pietre etc.), nu vor mai suferi încă o pedeapsă pe lumea cealaltă, de vreme ce și-au ispășit deja vina prin suferința de pe pământ, iar „Dumnezeu nu pedepsește de două ori pentru aceeași greșală” (*Hom. Ez.* 1,2; *Hom. Lev.* 11,2 și 14,4). Dimpotrivă, Grigore din Nazianz a văzut în acest pasaj mai curând caracterul înfricoșător al mâniei lui Dumnezeu, care „lovește cu atâta strășnicie, încât nu mai rămâne loc de altă pedeapsă pentru păcătos” (*Or.* 16,16). Theodoret (PG vol. 81, col. 1793A) și Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 243) s-au gândit la atotputernicia divină: Domnul nu are nevoie să lovească de două ori, El împlinind dintr-o dată pedeapsa. Pentru Chiril al Alexandriei, fraza aceasta nu este o amenințare la adresa dușmanului, ci o consolare pentru Israel, care se temea că va fi pedepsit din nou pentru păcatele sale (*Com.*, p. 20).

1,10 Întregul verset diferă de corospondentul său din TM, care este practic de neînțeles, dar bogat în efecte aliterative. Una din traduceriile posibile ale textului ebraic este: „Ca un tufiș de spini încălciți, ca paiele uscate vor fi arși cu totul” (BJ, cu privire, probabil, la niniviți), dar e limpede că traducătorul LXX n-a înțeles mare lucru din textul ce i-a stat dinaintea și l-a refăcut în greacă pe ghicite, ținând totuși seama de contextul profeției. Ambele verbe sunt la persoana a III-a cu sens impersonal (pe care l-am păstrat în română din pricina ambiguității, deși construcția este oarecum nefirească), cu toate că „temelia” este „a lor” (la plural). Părinții (Theodoret, PG vol. 81, col. 1793AB; Theodor, *Com.*, pp. 243-244) au înțeles versetul acesta obscur ca pe o prevestire a pieirii Ninivei și a locuitorilor ei. ♦ „vrejui”: gr. σμίλαξ (în LXX, pomenit doar aici și în *Ier.* 26,14, fără echivalent ebraic) înseamnă de fapt „tisă” ori „salce”. Chiril al Alexandriei a justificat alegerea „vrejului” ca simbolul cel mai potrivit al asirienilor năvălitori, asemenea cărora se târăște înspre înalături, cățărându-se pe alte plante, năpădindu-le și sufocându-le (*Com.*, p. 21; cf. Theodoret, *ibidem*).

1,11 În TM: „din tine a ieșit cel ce plănuiește împotriva lui YHWH rele, sfătuitor de răutăți”; „din tine”: în ebraică, sufixul de feminin singular trimite fie la Ninive, fie la

răutăți uneltind potrivnice.

¹² Așa zice Domnul, stăpânitor peste ape multe:

regele asirian, fie chiar la Iuda, de care s-au îndepărtat relele, în vreme ce în greacă ἐκ σοῦ este imprecis; Targumul crede că e vorba aici de regele din Ninive. ♦ „o uneltire” (λογισμός), *litt.* „calcul, socoteală”, traducere abstractă a ebr. *hōšēbh* „cel ce plănuiește”. ♦ „o uneltire... uneltind” (λογισμός... λογιζόμενος): repetiția, cu rol stilistic, nu există decât în greacă și face ecou lui „uneltiți” (λογίζεσθε) din v. 1,9. BA, urmând ediția Ziegler, echivalează βουλευόμενος, cu un sens apropiat de al lui λογιζόμενος. ♦ „potrivnice” (ἐναντία): termenul grec poate fi ori adjectiv neutru plural, cum am tradus aici, fie adverb („împotriva”), cum interpretează editorii BA. Traducătorul Celor Doisprezece a redat astfel, în chip cu totul excepțional, ebr. *B'liyyā'al* „cel rău, netreb-nic, de nimic” (în TM se vorbește de „sfătuitorul lui Belial”). Pentru o altă traducere a termenului, vezi *infra*, nota la v. 2,1. Părinții fie au căutat să-l identifice pe acest îndemnător la rele cu un personaj anume din istoria lui Israel (Chiril, *Com.*, p. 22, și Ieronim: Rapsakes, mesagerul regelui asirian Sennacherim; Theodoret, PG vol. 81, col. 1793B: Sennacherim însuși în timpul campaniei antipalestiniene din 701 î.H., cf. 4Rg. 18,19-36), fie au văzut în el o referire la diavol.

1,12 În TM, terminațiile verbelor și pronumele sufixe, feminine în vv. 1,12-13 și masculine în v. 1,14, îngăduie o distincție clară între diverșii destinatari ai cuvintelor profetului (Iuda în vv. 1,12-13 și regele Ninivei în v. 1,14). În greacă, unde o asemenea distincție nu există, este mai greu de stabilit cui se adresează versetele: opoziția dintre „său” (αὐτοῦ, masculin) și „tine” (σου) din v. 1,13 dă totuși de înțeles că Iuda și Ninive nu vor avea aceeași soartă, primul urmând să-și recapete libertatea, în vreme ce asupritoarea sa va fi nimicită. În LXX, v. 1,14 se adresează limpede cetății Ninive. ♦ „Așa zice”, *litt.* „Acestea zice”: formulă clasică de introducere a unei prevestiri (cf. *Am.* 1,6,9,11; *Mich.* 2,3; 3,5; *Abd.* 1 *et al.*). Întregul verset e obscur în TM, o posibilă traducere fiind: „Și dacă [vor fi] zdraveni și de asemenea mulți vor fi, tot vor fi tunși/rași și va trece (i.e. va dispărea)”. Traducătorul LXX, pomind de la un decupaj și o vocalizare diferite ale cuvintelor din original (în loc de *'im š'lemim* „dacă zdraveni” a citit *mōšēl mayim* „stăpânitor al apelor”), a transformat noua expresie într-un atribut al lui Dumnezeu, aplicat, în *Zah.* 9,10, regelui-Mesia, care „va stăpâni peste ape” (κατάρξει ὑδάτων); am avea de a face atunci cu o aluzie mesianico-eschatologică. Participiul κατάρχων „stăpânitor” mai poate însemna și „cel ce dă semn, încuviințează”, ceea ce ar trimite cu gândul la scena declanșării potopului. O asemenea interpretare creează un context potrivit pentru înțelegerea cuvintelor ce urmează. ♦ „astfel vor fi despărțiți”: TM are *nāghōzzū*, *litt.* „vor fi tunși (ca oile)”, fără un subiect clar în context. Traducătorul l-a putut tălmăci „vor fi tăiate în două, despicate”, cu trimitere la „apele” peste care e stăpân Domnul. O altă interpretare posibilă ar lega verbul de „dușmani”, care vor fi astfel „despărțiți, împrăștiați”. Comentatorii antici au șovăit între cele două interpretări: Didymos cel Orb a legat acest verset de scena potopului din *Gen.* 7, văzând în năvălirea apelor o aluzie la răspândirea viciilor pe pământ, semn al sfârșitului lumii prevestit de συντέλεια („nimicire/împlinire”) din v. 1,9 (*In Gen.* 192-193). Pentru alții, „apele” sunt neamurile

„Și astfel vor fi despărțite,
iar despre tine zvon nu se va mai zvoni!

¹³ Și acum voi frânge toiagul lui departe de tine
și legăturile tale le voi rupe!”

¹⁴ Și va da poruncă Domnul în privința ta:

(autorii Targumului și Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 244), babilonienii care se vor prăvăli asupra Ninivei (Theodoret, PG vol. 81, col. 1793C), apele botezului (Hesychios) ori puterile îngerești. (Ieronim). Alții vor interpreta despărțirea apelor în sensul unei excluderi a neamurilor, care au fost osebite, puse de o parte, spre a fi nimicite (Theodor al Mopsuestiei, *ibidem* și Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 23) ori ca pe o aluzie la împărțirea în cete a armatei babiloniene venită să împresoare cetatea Ninive (Theodoret, *ibidem*). ♦ „și va trece” (*w'ābhār*) din TM a rămas netradus în LXX, poate pentru că înseamnă același lucru ca verbul dinaintea sa ori pentru că trecerea bruscă la singular l-a nedumerit pe traducător. ♦ „despre tine zvon (ή ἀκοή) nu se va mai zvoni (ὅκ ἐνακουσθήσεται)”: TM are „și dacă te-am umilit, de-acum nu te voi mai umili”. Diferența pleacă de la existența, în ebraică, a două verbe homografe (*ʾānāh*), dintre care unul înseamnă „a umili, a înjosi”, iar celălalt, ales de traducător aici, „a fi ascultat, a răspunde”. Ceilalți traducători antici (Aquila, Symmachos) au echivalat „nu te voi mai înjosi”. Astfel, în TM, Dumnezeu se adresează lui Iuda, căruia îi făgăduiește că va pune capăt umilinței la care fusese supus până atunci, ori, conform altor interpretări, Ninivei, pe care nu va avea nevoie să o mai umilească, pedepsind-o acum o dată pentru totdeauna. În LXX, dimpotrivă, versetul capătă un efect sonor în plus (repetiția aliterativă pe care am încercat să o reproducem și în românește) și un nou destinatar, Ninive, al cărei renume (ἀκοή „zvon”) Dumnezeu amenință că-l va stinge pentru totdeauna (interpretarea unanimă a Părinților: Chiril, *Com.*, p. 24; Theodoret, PG vol. 81, col. 1793D; Theodor, *Com.*, p. 244). O altă interpretare, mai puțin probabilă, vede în formula ή ἀκοή σου, ambiguă în greacă (fie „zvonul despre tine”, fie „zvonul dinspre tine”, *i.e.* „strigarea ta”), o referire la strigătul de ajutor al cetății asediate, pe care Dumnezeu refuză să-l mai asculte. Oricum, în versiunea greacă, stihul se referă cu siguranță la Ninive, nu la Iuda, destinatarul probabil în TM.

1,13 „toiagul lui”: TM are *mōteḥ*, care înseamnă și „toiag, băț”, dar și „jug”, sens pe care majoritatea traducerilor moderne ale TM îl preferă aici, înțelegând că Dumnezeu făgăduiește să frângă jugul asupririi asiriene. ♦ „departe de tine”: e greu de spus la cine se referă pronumele. Unii Părinți ignoră schimbarea bruscă de persoană și par a înțelege pasajul în sensul „voi lua stăpânirea de la tine” (*i.e.* Asiria): astfel Theodor al Mopsuestiei, *Com.* p. 244 și Theodoret, PG vol. 81, col. 1793D-1796A; alții (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 25; Ieronim) s-au gândit la un alt destinatar, anume la iudeii cei asupriți.

1,14 „în privința ta”: în TM, sufixele din acest verset sunt masculine, identificând limpede destinatarul în regele Ninivei. Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 27) crede însă că vorbele acestea sunt adresate lui Iuda, care „nu va mai fi semănat printre toate neamurile”, *i.e.* dus în exil. ♦ „Nu se va mai arunca sămânță din numele tău”, traducere literală

„Nu se va mai arunca sămânță din numele tău,
din casa zeului tău voi nimici chipuri cioplite și turnate.
Îți voi așeza mormântul!”.

a expresiei din ebraică ce descrie stingerea descendenței ori a renumelui cuiwa (astfel interpretează Targumul: „nu se va mai pomeni amintirea numelui tău”; la fel Theodor, *Com.*, pp. 244-245 și Theodoret, PG vol. 81, col. 1796A). ♦ „zeului tău”: TM are „zeilor tăi”. ♦ „...voi nimici chipuri cioplite și turnate. Îți voi așeza mormântul!”: am urmat aici punctuația ed. Rahlfs și Ziegler, care sfârșesc prima propoziție după expresia γλυπτὰ καὶ χωνευτά „[chipuri] cioplite și turnate”, lăsând propoziția următoare fără legătură aparentă cu restul versetului. H.B. Swete însă nu pune punct după „turnate”, dând întregii propoziții un alt înțeles: „...voi nimici chipuri cioplite și, topindu-le, [din ele] îți voi face mormântul”, sens îngăduit de structura frazei în greacă. O tradiție cuprinsă în 4Rg. 19,37 povestește că Sennacherim, regele asirienilor, a fost ucis pe când se închina în templul lui Naserach. Întemeindu-se pe aceasta, Targumul interpretează pasajul de față astfel: „voi nimici chipurile tale cioplite din casa idolilor tăi și acolo îți voi face mormântul”. În același sens merge și interpretarea lui Ieronim: statuia idolului la care se închina regele asirienilor i-a devenit mormânt. Interpretările unor Părinți pleacă de la aceeași structură a frazei ca în ed. Swete. Theodoret (PG vol. 81, col. 1796B): zeii făuriți de mâinile asirienilor le vor împărtași sfârșitul rușinos, urmând a fi îngropați în pământ spre a nu ajunge de batjocura cuceritorilor; Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 30-31) leagă acest verset de idolii mincinoși la care s-au închinat iudeii, trimițând la reformele religioase ale regelui Iosia – vezi 4Rg. 23. Alți comentatori antici (Theodor al Mopsuestiei, Hesychios) au operat o segmentare diferită a frazei. ♦ În TM, versetul de față se termină cu cuvintele *kī qallōtā* „căci tu ești ușor”, cu sensul „ușurel, fără greutate, neînsemnat”, întreaga frază putând fi tradusă astfel: „îți voi face mormântul, căci tu ești [pentru Mine] neînsemnat (TOB) / fără nici un preț (JPS)”. Influența de TM, atât Rahlfs, cât și Ziegler au inclus în structura versetului cuvintele ὅτι ταχεῖς „căci ușoare”, după care pun punct. Varianta antiohiană a textului LXX citită de Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 245) se apropie de TM, citind la sfârșitul versetului ὅτι ἐπιμώθης „căci ai fost necinstit” (la fel unele traduceri moderne ale TM), iar Quinta, citată de Ieronim, are o variantă similară. După cum Ieronim însuși recunoaște, o asemenea segmentare a textului grec nu ține însă seama de structura gramaticală și de logica specifică a LXX, ca să nu mai vorbim de interpretările multora dintre Părinți (Chiril al Alexandriei, Hesychios, VL citată de Tertulian), care încep versetul următor cu ὅτι ταχεῖς „căci ușoare, sprintene”, pe care-l leagă de οἱ πόδες „picioarele”. O asemenea legătură a fost probabil făcută chiar de traducătorul Celor Doisprezece, care a tradus singularul din TM („ușor”) cu un plural („ușoare”, *i.e.* „sprintene”), asociindu-l cu „picioare” din v. 2,1. În traducerea de față, ca și editorii BA, am urmat tradiția patristică. Împărțirea cuvintelor între versete era nesigură încă din Antichitate, așa cum o dovedește textul LXX citit de Theodoret și atestat de majoritatea manuscriselor tradiției antiohiene; acestea îmbină ambele variante: „căci ai fost necinstit”, fidelă textului ebraic, și „căci sprintene”, din respect pentru interpretarea creștină tradițională.

2¹ Căci sprintene, iată, pe munte, picioarele celui ce aduce veste bună și vestește pacea!

2,1-14 *Viziunea căderii Ninivei*. Edițiile moderne ale LXX prezintă textul cap. 2 fără nici un alineat, începându-l însă în chip diferit: v. 2,1 din ed. Rahlfs, a cărei împărțire am urmat-o aici, corespunde v. 1,15 din ed. Ziegler, unde v. 2,1 cuprinde doar cuvintele „S-a sfârșit! A fost îndepărtat!”. Înțelesul textului este neclar, subiectele verbelor nefiind precizate (în afara Ninivei în v. 2,9). O posibilă interpretare distinge între vestea bună anunțată în deschidere (v. 2,1), evocarea eliberării apropiate (doar în LXX), urmată de îndemnuri la luptă (v. 2,2), o descriere a atacului împotriva Ninivei (vv. 2,4-6), a distrugerii și jefuirii cetății (vv. 2,7-11) și comparația finală a Ninivei cu un bârlog de leu (vv. 1,12-14). Pornind de la verbele la viitor (în greacă, în vv. 2,4-6), unii Părinți au adoptat o perspectivă eshatologică în interpretarea textului, căutând totodată să identifice și evenimentele istorice concrete la care ar putea face aluzie versetele cu pricina (detalii în note).

2,1 „Căci sprintene, iată”: despre includerea acestor cuvinte aici, vezi nota la v. 1,14. ♦ „pe munte”: Tertulian a pus aceste cuvinte în legătură cu prevestirea mesianică din Is. 40,9: „suie-te pe un munte înalt, tu, cel ce binevestești Sionului, [...] Iată-L pe Dumnezeuul vostru!” (*Adv. Marc.* 4,13,2). Theodor al Mopsuestiei, refuzând interpretarea mesianică a versetului, s-a gândit la „munții din Ierusalim” (*Com.*, p. 245), unde vor alerga cei scăpați din robie, vestind bucuroși căderea Asiriei (vezi o interpretare similară la Theodoret, PG vol. 81, col. 1793B). ♦ „celui ce aduce veste bună (εὐαγγελίζομένου) și vestește (ἀπαγγέλλοντος) pacea”: „și” nu apare în TM, care are însă un accent ce leagă strâns cele două cuvinte. Deși în TM citim cuvinte diferite pentru „vestitor”, traducătorul LXX a folosit verbe derivate din aceeași rădăcină. Primul (εὐαγγελίζω), care va face carieră în greaca creștină, lipsește din Pentateuh, dar va dobândi pronunțate conotații teologice și mesianice în alte cărți ale VT (vezi Ioel 3,5 și Is. 61,1). Pentru Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 32), „binevestitorul” este Ioan Botezătorul, care, „sălășluind în pustie, a strigat ca pe munți, binevestind pacea, adică pe Hristos”. ♦ „Sărbătorește-ți, Iuda, sărbătorile!”: Chiril al Alexandriei citează acest verset pentru a invita la sărbătorirea Paștelui (*Ep. paschales* 1,1). ♦ „făgăduințele” (εὐχάς): ofrandele făgăduite a fi aduse cu prilejul unei mari sărbători (vezi Deut. 23,22). ♦ „nu vor mai trece [...] până la bătrânețe”, *litt.* „nu vor mai adăuga/continua să treacă” – ebraism. TM are „nu va mai trece peste tine B^eliyyā’al”; versetul ebraic este asemănător cu a doua parte din Is. 52,1. În LXX, verbul la plural trimite la dușmani neprecizați, care nu vor mai năvăli în viitor, astfel că sărbătorile se pot desfășura nestingherite. Cuvintele „prin tine”, atestate în manuscrisele B, S și tipărite de Rahlfs în ediția sa, lipsesc din manuscrisul W și din ed. Ziegler. Expresia „până la bătrânețe” (εἰς παλαιώσιν, *hapax* în LXX), *litt.* „până la învechire/părăgînire” corespunde lui B^eliyyā’al din TM (tradus altfel în v. 1,11), „netrebnicul”, litotă pentru „cel foarte rău” care însemna inițial doar „fără valoare, nefolositor” (rom. „netrebnic” a suferit o evoluție semantică asemănătoare). Termenul e tradus în mai multe feluri în LXX (cf. Deut. 13,14 și 1Rg. 1,16), soluția de aici datorându-se probabil unei confuzii cu o formă a răd. BLH „a îmbătrâni”, tradusă în alte părți cu παλαιόω „a face să îmbătrânească”, dar și „a învechi” și „a distruge”. ♦ „S-a sfârșit

Sărbătorește-ți, Iuda, sărbătorile! Împlinește-ți făgăduințele!
Căci de acum încolo nu vor mai trece prin tine până la bătrânețe!
S-a sfârșit! A fost îndepărtat!

2 A urcat, suflându-ți în față, scăpându[-te] de strâmtorare.

(συντελέσται)! A fost îndepărtat!”: TM are „cu totul el a fost nimicit”. Diferența se datorează unei vocalizări diferite a textului ebraic: traducătorul Celor Doisprezece, în loc de *kullōh*, *litt.* „întregul lui”, adică „fiecare din ei, cu toții”, a citit o formă a verbului *kālāh* „a împlini, a pune capăt” și a tradus-o, ca de obicei, cu un derivat al verbului *τελειόω* „a împlini”, dar și „a sfârși” (cf. *συντέλεια*, în vv. 1,3.8.9). Vocalizarea aceasta aparte este una din dovezile cele mai convingătoare că versiunea greacă a Cărților Celor Doisprezece îi aparține unui singur traducător, nu mai multora, de vreme ce ea mai apare și în Os. 13,2, Am. 8,8; 9,5 și Av. 1,9.15, cuvântul ebraic fiind peste tot tradus la fel, cu forme precum *συντέλεια*; despre aceasta, vezi F.H. Polak, „The Interpretation of *kulloh/kalah* in the LXX: Ambiguity and Intuitive Comprehension”, *Textus* 17, 1994, pp. 57-76.

2,2 „A urcat, suflându-ți în față”: în greacă, fraza nu are subiect exprimat, spre deosebire de TM, unde citim: „urcă cel ce împrăștie împotriva feței tale”. După părerea lui D. Barthélemy, traducătorul LXX, nerecunoscând în ebr. *mēphīṭ* o formă a verbului *pūṭ* „a împrăștia, a risipi” (la fel s-a întâmplat în Av. 3,14), a ales un verb grec ἐμφυσάω „a sufla în față” cu o structură sonoră asemănătoare cu cea a cuvântului ebraic. Ceilalți traducători antici s-au ținut mai aproape de originalul ebraic; Aquila: „a urcat împrăștiind împotriva feței tale”; Theodotion: „urcând și împrăștiind împotriva feței tale”; Symmachos: „a urcat, cel ce pășeste cu pași mari...”. În greacă, ἀνέβη „a urcat”, neavând un subiect clar exprimat, se poate lega de oricare dintre substantivele de dinaintea lui, poate chiar de „cel ce vestește pacea” din v. 2,1. Verbul „a sufla în față” poate avea un sens negativ în alte locuri din LXX (vezi lez. 21,36, unde, după părerea lui Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 245, el se referă, ca și aici, la suflul mâinii divine), dar și un sens pozitiv, ca în lez. 37,9, unde Duhul suflă asupra morților, readucându-i la viață; în pasajul de față aproape toți comentatorii creștini au văzut o referire la Duhul cel dătător de viață al lui Dumnezeu sau la Duhul Sfânt insuflat de Iisus apostolilor Săi, punându-l în legătură cu Gen. 2,7 și In. 20,22. Pentru Chiril al Ierusalimului, de pildă, care se adresa catehumenilor ce urmau a fi botezați, această a doua „insuflare” a Duhului este necesară pentru că prima s-a pierdut în urma păcatelor. Ea se produce, după părerea sa, „ca să se împlinească ceea ce este scris: «A urcat, suflându-ți în față, scăpându-te de strâmtorare»” (*Cat.* 17,12). Chiril vede astfel în Na. 2,2 o prevestire a dăruirii Duhului Sfânt fiecărui credincios, interpretare întărită de adăugarea lui „te” (inexistent în LXX) înaintea verbului „a scăpa”. Interpretări similare citim la Theodoret (PG vol. 81, col. 1796CD) și Hesychios. Spre deosebire de ei, Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 245) citește nu „fața ta”, ci „fața sa” (i.e. a dușmanului), pe care suflarea nimicitoare a mâinii lui Dumnezeu o prăpădește, spre scăparea iudeilor. Chiril al Ierusalimului adaugă că

Fii cu ochii pe cale! Încinge-ți șalele!

[Luptă] bărbătește, cu putere grozavă!

³ Căci Domnul le-a întors obrăznicia față de Iacob

verbul „a urcat” se referă la învierea Domnului (*Cat.* 17,12), iar două texte patristice atestă chiar o formă modificată a pasajului de față („A urcat de pe pământ, cel care-ți suflă în față”), care identifică subiectul nenumit din profeția lui Naum cât se poate de limpede cu Iisus cel înviat, care dăruiește credincioșilor pe Duhul Sfânt (vezi Didymos cel Orb, *De Trinitate* 2,3; Severian al Gabalei, *In Ascensionem* 4; vezi și Roman Melodul, *Hymn.* 42,10). Singur Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 37) își dă seama că verbul „a urca” poate avea în text un sens militar, referindu-se la un atac dușman, în speță al regelui Cyrus (*cf.* *Ier.* 4,7). ♦ „scăpând[u-te] de strâmtorare”: TM are „păzește meterezul”. Ebr. *m'pūrah* „meterez, întăritură” este citit *me-tārāh* „din strâmtorare”. Gr. ἐξαιρέομαι înseamnă aici „a elibera, a salva pe cineva dintr-o primejdie”. ♦ „Fii cu ochii pe...”, *i.e.* „stai de strajă”, primul dintr-o serie de trei (în LXX) îndemnuri cu caracter militar. ♦ „[Luptă] bărbătește” (ἀνδρῖσται, *lit.* „fii bărbați”). Din versiunea greacă, lipsită de terminații care să indice genul, s-ar putea înțelege că îndemnurile sunt adresate nu Ninivei, ci lui Iuda. Astfel, Theodoret e de părere că iudeii sunt îndemnați să fie cu ochii la aducătorii veștii celei bune (PG vol. 81, col. 1797A, contrazicându-l pe Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 245, care a văzut aici un îndemn ironic către niniviți să ia aminte la dușmani). Chiril al Alexandriei crede că ele îi privesc chiar pe vestitorii sfârșitului Ninivei, îndemnați să pătrundă până în Iudeea, ducând vestea bună fiecăruia și, în alt sens, tuturor creștinilor, îndemnați să-și croiască drum stăruitor, bărbătește, până în Ierusalimul ceresc (*Com.*, p. 39). E. Ball a dedicat un studiu special versiunii LXX a acestui verset dificil („Interpreting the Septuagint: Nahum 2.2 as a Case-Study”, *JSOT* 75, 1977, pp. 59-75).

2,3 „Căci Domnul le-a întors obrăznicia față de Iacob ca și obrăznicia față de Israel”: TM are „căci YHWH a repus la locul [ei] măreția lui Iacob ca și măreția lui Israel”. Atât în TM, cât și în LXX, acest verset oferă o justificare pentru îndemnurile precedente. Dar versiunea LXX este ambiguă, mai întâi din cauza verbului ἀποστρέφω, care poate însemna, ca în alte locuri din Cărțile Celor Doisprezece, fie „a întoarce” (*cf.* Mich. 3,4), fie „a se abate de la” (*cf.* Os. 14,5), fie, ca în ebraică, „a readuce, a repune la loc” (*cf.* Sof. 2,7). În același timp, gr. ὕβρις, care traduce aici ebr. *gā'ôn* („înfumurare”, dar și „măreție”), presupune întotdeauna un exces, o încălcare a măsurii (orgoliu, aroganță, violență); pasajul de față ar fi singurul unde, în chip cu totul excepțional, termenul ar trebui să capete o conotație pozitivă („mândrie, măreție”), soluție inacceptabilă. Alternativa ar fi o traducere de tipul „Domnul a respins înfumurarea lui Iacob”, posibilă din punct de vedere gramatical și potrivită ca înțeles cu alte locuri din Cărțile Celor Doisprezece (*cf.* Am. 6,8; Os. 5,5; 7,10). O altă soluție, propusă de editorii BA și acceptată în traducerea de față, interpretează gr. ἰακωβ nu ca genitiv subiectiv („disprețul lui Iacob”), ci obiectiv („disprețul față de Iacob”), întreaga frază însemnând „Dumnezeu a întors (*i.e.* a plătit cu vârf și îndesat) disprețul față de Iacob”. Soluția aceasta are meritul de a urma tradiția

ca și obrăznicia față de Israel,

căci i-au zguduit cu putere,

pe ei și mlădițele lor;

le-au nimicit ⁴ armele puterii lor de la oameni,

interpretărilor patristice, care au citit pasajul în același chip. Astfel, Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 246) crede că îndemnurile din v. 2,2 sunt adresate niniviților pe un ton ironic: aceștia vor trebui să dea dovadă de toată puterea lor de odinioară, căci „Domnul a întors disprețul lui Iacob ca și disprețul lui Israel”, adică „ceea ce tu ai săvârșit împotriva lui Israel, Dumnezeu a abătut asupra capului tău”. După părerea lui Theodoret (PG vol. 81, col. 1797AB), îndemnurile se adresează nu niniviților, „așa cum cred unii” (probabil o aluzie la Theodor), ci lui Iuda, care trebuie să prindă curaj, „căci Domnul etc.”, frază explicată de Theodoret cu următoarele cuvinte puse în gura Domnului: „după necazurile groaznice care s-au abătut asupra ta, Iacobe, din partea asirienilor, Eu i-am pus să plătească de dragul virtuții strămoșului tău, pentru care i-am și dat lui numele de Israel”. Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 39) rescrie astfel fraza problematică: „după cum disprețul lui Iacob, adică fie robia, fie condiția lor de mercenari, a fost întoarsă pe dos, tot astfel este întoarsă pe dos și a lui Israel”, adică „toți s-au întors în Iudeea, abătându-se de la ei paguba robiei”. ♦ „căci i-au zguduit cu putere [*lit.* «zguduind, i-au zguduit»], pe ei și mlădițele lor”: în greacă, nici subiectul, nici complementul propoziției nu sunt clare, cum nu este limpede nici legătura acestui emistih cu precedentul. E vorba fie de faptul că Dumnezeu a restabilit slava lui Iacob și Israel „pentru că” dușmanii lor îi zguduiseră, fie că Dumnezeu a respins aroganța lor și „de aceea” dușmanii îi zguduiseră, fie, dimpotrivă, de faptul că Dumnezeu a repus la locul ei slava lui Iacob și Israel, întorcând asupra niniviților disprețul față de ei și „de aceea” dușmanii vor fi pedepsiți („zguduți”) de năvălitorii babilonieni; am adoptat această din urmă interpretare. ♦ „și mlădițele lor”: urmând punctuația edițiilor moderne ale LXX, am despărțit „mlădițele lor” de „le-au nimicit”, care în TM sunt luate împreună. Gr. διέφθειραν „au nimicit” are ca obiect mai degrabă ὅπλα „armele” din versetul următor decât τὰ κλήματα „mlădițele”; altminteri, substantivele în acuzativ din v. 2,4 rămân fără un verb de care să depindă, construcție nefirească în greacă.

2,4 Mari diferențe de sens și construcție sintactică între LXX și TM la acest verset. În TM citim: „scuturile eroilor lor, roșii; războinicii, stacojii; de fier înfocat, carele lor”. Tripla referire la culoarea roșie, prezentă la ceilalți traducători antici (Aquila, Theodotion, Symmachos), a dispărut cu totul din LXX. ♦ „puterii” (δυναστείας) traduce printr-un substantiv abstract, ca și în alte locuri, ebr. *gibbōrīm* „puternicii”. ♦ „de la oameni”: TM are *m'oddām* „înroșit”, pe care traducătorul l-a citit ca *me-'ādhām* „din/de la om”. ♦ „care se jucuau”: se poate înțelege și „sfidau”. TM are *m'tullā'im* „îmbrăcați în veșminte stacojii”, un *hapax* probabil neînțeles de traducător. ♦ „cu focul”: traducere literală a cuvintelor din TM, care însă nu se leagă de verb, ci de ce urmează. ♦ „Frâiele”: nu se știe exact ce înseamnă cuvântul corespunzător din TM (*p'ladhāh*, un *hapax*); anticii și modernii s-au gândit la „torțe”, „stofe” de culoarea focului sau la „metalul”

pe bărbații cei puternici care se jucau cu focul.

Frăiele carelor lor, în ziua pregătirii lui,
și călăreții se vor învălmăși⁵ pe drumuri
și carele de luptă se vor încurca și
se vor ciocni-mbulzindu-se în piețe.
Înfățișarea lor, precum făcliile de foc
și precum fulgerele brăzdând [cerul]!
⁶ Și-și vor aduce aminte mai-marii lor

strălucitor, învăpăiat al carelor. ♦ „în ziua pregătirii lui”: trecerea bruscă de la plural la singular îngreunează identificarea celui ce „se pregătește” (poate e vorba de regele Ninivei). ♦ „călăreții”: TM are „chiparoșii”; traducătorul LXX a confundat două litere ebraice (*pārāšim* în loc de *b^rrōšim*), dar unele traduceri moderne ale TM (BJ) preferă varianta din greacă, în vreme ce altele tălmăcesc „sulițele [din lemn de] chiparos”. ♦ „se vor învălmăși”: gr. θορυβέω „a se tulbura”, rar folosit în LXX, traduce aici ebr. *rā'al* „a tremura, a fremăta”. Theodor al Mopsuestiei citește versetul de față și pe cel următor ca pe o evocare a măreței ostiri a niniviților, cărora însă aceasta nu le va mai fi de folos în ziua de pe urmă (*Com.*, pp. 246-247). Theodoret (PG vol. 81, col. 1797D-1800A) are o interpretare similară, insistând asupra vâlmășagului produs în rândurile pedestrimii și cavaleriei ninivite, care acum fug care încotro sub loviturile dușmanilor, se împleticesc și se încurcă unii pe alții, deși, în vremurile de glorie ale cetății, prin înfățișarea lor marțială, obișnuiau să vâre spaima în neamurile pe care le supuneau. Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 40) desparte vv. 2,4-5a (imaginea fugii învălmășite a armatei asiriene) de v. 2,5b (dușmanii asemuiți unui fulger orbitor, care lovește pe neașteptate și provoacă panică în rândurile apărătorilor cetății).

2,5 „pe drumuri și...”: prezența lui καὶ în greacă, fără corespondent în TM, dă frazei o structură diferită de cea din ebraică, unde avem de-a face cu un chiasm: „pe străzi dau buzna..., se-nghesuie prin piețe”. ♦ „se vor încurca și se vor ciocni-mbulzindu-se” (συγχυθήσονται [...] καὶ συμπλακθήσονται): din păcate, n-am putut păstra în traducere efectul sonor din greacă, inexistent, de altfel, în TM. Gr. συγχέω, cuvânt îndrăgit de traducătorul Celor Doisprezece, folosit aici la pasiv, înseamnă „a deveni confuz, a fi răvășit”. ♦ Prin „îmbulzindu-se” am încercat să redau valoarea prefixului συν-, care sugerează aglomerarea. ♦ „Înfățișarea”: gr. ὄρασις, tradus de obicei cu „vedenie, viziune”, e folosit aici cu sensul neobișnuit de „aspect exterior” (*cf.* Ioel 2,4). ♦ „precum făcliile de foc și precum fulgerele brăzdând [cerul]” (ὥς λαμπάδες πυρὸς καὶ ὥς ἀστραπαὶ διατρέχουσαι): LXX este mai bogată în efecte poetice decât TM, mulțumită unui cuvânt adăugat de traducător („de foc”) și a transformării unui verb personal („[ca fulgerele] aleargă în zig-zag” în TM) într-un participiu ce rimează cu substantivul pe lângă care stă; din păcate, efectele sonore ale textului grec sunt greu de păstrat integral în traducere. 2,6 „Și-și vor aduce aminte mai-marii lor”: TM are „el [i.e. regele Ninivei] își aduce aminte de oamenii de vază”. Traducătorul LXX a schimbat raporturile sintactice din

și vor fugi vreme de [multe] zile
și vor cădea osteniți în drumul lor
și vor da fuga [sus] pe metereze
și-și vor găti locuri de apărare.
⁷ Porțile râurilor s-au deschis
și palatul regesc s-a prăbușit,
⁸ iar temelii i-a fost dată la iveală

frază, restabilite în versiunea 8Hev. ♦ „vor fugi vreme de [multe] zile”: pasaj absent din TM și neatestat nici în 8Hev. ♦ „vor cădea osteniți”: TM are „se împiedică”, înțeles probabil în sensul „cad din picioare de oboseală”. ♦ „pe metereze”, *litt.* „spre metereze”; manuscrisele B și S adaugă aici αὐτῆς „[meterezele] ei” (*i.e.* ale Ninivei), precizare existentă și în TM. ♦ „își vor găti locuri de apărare (τὰς προφυλακὰς)”: TM are „adăpostul e pus la locul [său]”; ebr. *sōkhēkh*, un *hapax* în TM, denumește un adăpost mobil sub formă de copertină. Gr. προφυλακή înseamnă, mai exact, „avanpost”; textul LXX a fost corectat în 8Hev, care are „acoperământ”. Pentru Hesychios, „avanpostul” pomenit aici este, în fapt, crucea lui Hristos. Adaosul aparent ilogic din LXX a ridicat probleme de interpretare comentatorilor patristici, care au încercat totuși să dea un sens pasajului. Astfel, Chiril al Alexandriei crede că aici este vorba de o descriere a acțiunilor contradictorii ale căpeteniilor niniviților, care, înfrânți, își aduc mai întâi aminte de vorbele truface și sfidătoare la adresa lui Dumnezeu rostite cu prilejul asediului Ierusalimului, apoi o iau la fugă, dar se opresc curând, dându-și seama că nu au unde să scape, și încearcă să-și înalte adăposturi vremelnice; șovăielile acestea sunt o mărturie a stării de șoc în care i-a azvârlit distrugerea Ninivei (*Com.*, p. 41).

2,7 „râurilor”: ca în TM, variantă atestată doar în manuscrisul S, majoritatea tradiției manuscrite a LXX și Părinții citind aici „orașelor”, iar Targumul – „podurilor”. Pentru Hesychios e vorba de „porțile iadului”, pentru ceilalți comentatori (Theodoret, Theodor, Chiril), de porțile Ninivei cucerite.

2,8 „temelia i-a fost dată la iveală”: în TM, versetul acesta e neclar. Unii citesc „Fru-moasa/regina e luată în robie” (BJ, JPS), alții transliterează de-a dreptul termenul dificil din ebraică (*huffabbh*), făcând din el un nume propriu (TNK), în timp ce traducătorul 8Hev a citit alt cuvânt (*haffabbh*), tălmăcind „palanchin, lectică”. Gr. ὑπόστασις este, de asemenea, enigmatic (*litt.* „ceea ce stă sub, la temelie”), el putând însemna „bunuri”, „temelia” unei clădiri sau „dispozitiv militar”. În contextul de față ne putem gândi la un „post de pază” (e soluția lui Ieronim în Vulg., care traduce *miles* „oșteanul”), la „temeliile cetății” (*cf.* o imagine similară a distrugerii totale în Mich. 1,6: „temeliile i le voi dezgoli”) sau la postamentul unei statui de cult. Autorii patristici (Theodoret, PG vol. 81, col. 1800B: „cele de mult ascunse și ferecate cu multe chei”; Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 247; Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 42: „de bună seamă, bogăția cea strânsă din prădăciuni și din jefuirea nesătulă a altora”) s-au gândit la „bogățiile” ascunse ale asirienilor. ♦ „ea însăși a urcat”: TM are „ea a fost luată”. Cine este „ea”? În ciuda contextului neclar, Părinții (Theodor, Theodoret, Chiril) au înțeles că este vorba de Ninive.

și ea însăși a urcat,
iar roabele ei au fost duse
ca niște porumbețe ce se tânguie în inimile lor.
⁹ Și Ninive, ca un iaz cu apă – apele ei;
și ei, fugind, nu s-au oprit
și nu era cine să privească.
¹⁰ Jefuiau argintul,
jefuiau aurul,
și-mpodobirea ei era nemărginită;
s-au încărcat cu toate lucrurile ei cele mai îndrăgite.

Hesychios a văzut în imaginea de aici o prefigurare a lui Hristos înconjurat de sufletele sfinților. ♦ „au fost duse”: TM are „gem/se vaită”. ♦ „ca niște porumbețe”: TM are „ca glasul porumbețelor”. ♦ „ce se tânguie”: TM are „bătându-se”, cu un verb foarte expresiv („a bate toba”), folosit doar de trei ori în VT (aici, în 1Rg. 21,14 și în Ps. 67,25); imaginea pitorească din TM a dispărut în traducere. ♦ „în inimile lor”: TM are „peste inimile lor” (*i.e.* „în piept”). Chiril al Alexandriei crede că fostele supuse ale Ninivei se tânguiau, asemenea porumbețelor, care uguiesc pe înfundate, „în inima lor”, adică „în taină, pe tăcute” (*Com.*, p. 43).

2,9 „iaz”: gr. κολουβήθρα „bazin, scăldătoare”. ♦ „apele ei; și ei...”: TM are „zilele ei și ei...”; textul ebraic e obscur și adesea e corectat după LXX. În greacă, pronumele masculine αὐτοί nu se poate lega de neutrul τὰ ὕδατα „apele” și îi desemnează probabil pe locuitorii din Ninive, în vreme ce în TM, apele, în tradiția iudaică o imagine metaforică a popoarelor, „fug, scapă”. Astfel a interpretat și Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 248), care s-a gândit la un bazin plin cu pești ca imagine a Imperiului Asirian în zilele lui de glorie; odată cu căderea Ninivei, popoarele supuse, neputând sau nevoind a face față asaltului babilonian, s-au risipit care-nctro. Theodore (PG vol. 81, col. 1800C) a preferat imaginea bazinului care dă pe dinafară. Hesychios a văzut în Ninive un simbol al Bisericii neamurilor păgâne, iar în ape, apele botezului creștin. ♦ „nu s-au oprit”: TM are „opriți-vă! opriți-vă!”. ♦ „cine să privească”, *litt.* „cel ce privește”: TM are o formă verbală care înseamnă aici „a se întoarce înapoi”, așadar: „și nimeni nu se întoarce”.

2,10 „Jefuiau”: TM are „Jefuiți!”. Pentru Chiril al Alexandriei, subiectul verbului este Hristos și apostolii Săi care „jefuiesc” comorile diavolului (*Com.*, p. 44). Pentru Hesychios însă, aurul și argintul sunt cuvintele Legii și ale profeților jefuite de dușmani. ♦ „împodobirea”: TM are „comoară, bogăție” (*ῥῥḥūnāh*), termen rar; traducătorul l-a considerat derivat de la altă rădăcină, care l-a dus la sensul de „găteală, podoabă”. ♦ „s-au încărcat cu” (βεβάρυνται ὑπέρ), *litt.* „s-au îngreunat peste / dincolo de / mai mult decât”. În greacă, construcția este neobișnuită și echivocă. TM are „încărcătură [din] toate lucrurile de preț”. Theodor al Mopsuestiei a citit βεβάρυνται ἐπὶ „s-au înverșunat împotriva [Ninivei, jefuind-o]”, explicând că verbul are același sens ca în 1Par. 10,3.

¹¹ Tremur și cutremur, clocotire,
inimă zdrobită și genunchi topiți,
dureri de facere în orice coapsă,
iar la chip sunt toți ca oalele-afumate!

¹² Unde-i sălașul leilor
și hrana ce este pentru puii lor?
Pe unde-a-naintat leul ca să intre, [acolo-i] puiul leului
și nu e nimeni ca să-l înspăimânte.

¹³ Leul a prădat atâta cât să le-ajungă puilor,

2,11 „Tremur și cutremur...”: traducătorul LXX a redat pe cât s-a priceput efectele aliterative din TM (*buqāh, ūm'bhūqāh, ūm'bhūllaqāh* „deșert, goliciune, pustiire”) cu ajutorul unei serii de cuvinte foarte sugestive (între care unele *hapax-uri*) terminate în -[σ]μός: ἐκτιναγμός și ἀνατιναγμός „tremur, cutremur”, ἐκβρασμός „clocotul unui lichid în fierbere”, θραυσμός „zdrobire” și ὑπόλυσις „desfacere, muiere” (bazat pe expresia home-rică γούνατα λύτο „i s-au muia genunchii, i s-au tăiat picioarele”, *cf. Odissea* 5,297; 22,68; 23,205 etc.). Am încercat să redăm în română remarcabilul efect sonor al versetului. ♦ „ca oalele-afumate”, *litt.* „ca un fund de oală (= partea care se afumă stând pe foc)”, expresie tipică traducătorului Celor Doisprezece (vezi nota la Ioel 2,6). Părinții au interpretat-o ca pe o imagine potrivită a suferinței: Theodore s-a gândit la chipurile mănjite de sânge uscat și înnegrit (PG vol. 81, col. 1800D), Chiril, în sens figurat, la chipurile cernite și la privirile înnegurate de supărare (*Com.*, p. 45).

2,12 „sălașul”: am tradus astfel gr. κατοικητήριον, termen nespecific. 8Hev are aici un termen mai potrivit: μόνδρα „viziună, bârlog” (*cf.* și Am. 3,4; Ps. 103, 22; Cânt. 4,8). ♦ „leilor”: imaginea leului, aici un simbol al Ninivei și al puterii asirienilor, este ambivalentă, fiind folosită în Biblie atât în legătură cu salbăcia dușmanilor, cât și în contexte pozitive: de pildă, Iuda este înfățișat ca un leu puternic (vezi Gen. 49,9; *cf.* Num. 23,24). Pentru Părinți (Theodor, Theodore, Chiril), „sălașul leilor” este Ninive cu locuitorii ei, deși unii (Hesychios, Ieronim, Chiril) s-au gândit și la diavol. ♦ „Pe unde”: gr. οὐ; Theodore (PG vol. 81, col. 1801A) și Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, pp. 249-250) citesc ποῦ „[oare] unde?”, făcând din acest emistih o întrebare ironică la adresa ninivilor: „Unde vă este acum regele, să intre în luptă?”. ♦ „să intre”, *litt.* „ca să intre acolo” – semitism. TM are „unde leul și leoaica umblau”; ebr. *lābhī'* poate însemna fie „leoaică” (aici și în Iov 4,11; Is. 30,6; Ioel 1,6), fie (la *hiphil*) „a face să intre, a conduce, a aduce” (2Par. 31,10 și Ier. 39,7). Traducătorul LXX a citit aici *lā-bhō'* „pentru a intra”. ♦ „puiul leului”: *Peșterul* la Cartea lui Naum găsit la Qumran (1QpNah) vede în „leul” din versetul de față pe Demetrios, regele grecilor, care vrea să pătrundă în Ierusalim, „la sfatul celor ce umblă după măguliri” (*i.e.* preoții din Ierusalim, adversarii comunității eseniene de la Qumran).

2,13 „a prădat”: TM are „și-a sfășiat [prada]”. ♦ „cât să le-ajungă”: gr. τὰ ἱκανά „cele suficiente” traduce ebr. *b'dhēy*, *litt.* „destul ca să”, dar folosit adesea în expresii idiomatice

și-a sugrumat [prada] pentru leii săi,

[el] și-a umplut cu vânat bârlogul,

și sălașul său, cu pradă.

¹⁴ Iată, Eu [sunt] împotriva ta, zice Domnul Atotputernic,

și voi mistui în fum mulțimea ta,

iar pe leii tăi îi va înghiți sabia

și voi da pieirii de pe pământ vânatul tău

și nicicând nu se va mai auzi de isprăvile tale!

3¹ O, cetate a [vărsărilor] de sânge,

cu sensul „pentru”, îmbinare de cuvinte neînțeleasă de traducător nici aici, nici în Av. 2,13. ♦ „bârlogul”: gr. *βεοσιά*, *litt.* „cuib”, traduce în mod excepțional ebr. *ḥōr* „gaură, peșteră”. ♦ „a prădat... vânat... pradă” (ἥρπασεν... θήρας... ἀρπαγῆς): traducătorul a folosit termeni diferiți acolo unde TM are trei cuvinte din aceeași rădăcină (*TRP* „a sfășia”), care creează o aliterare pierdută parțial în greacă, unde doar primul și ultimul termen „se îngână”.

2,14 „Iată, Eu [sunt] împotriva ta”: traducere literală a unei formule caracteristice stilului profetic, care-L înfățișează pe Dumnezeu ca adversar (vezi *infra*, în v. 3,5 și în Ier. 21,13; 28[51],25; Iez. 5,8). ♦ „zice Domnul Atotputernic”: TM are „rostire/oracol al lui YHWH al oștirilor”; despre folosirea epitetului παντοκράτωρ la Cei Doisprezece, vezi C. Dogniez, „Le Dieu des armées dans le Dodekapropheton: quelques remarques sur une initiative de traduction”, în B.A. Taylor (ed.), *The IXth Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Scholars Press, Atlanta, 1997, pp. 19-36. ♦ „în fum”: această expresie enigmatică l-a dus cu gândul pe Chiril al Alexandriei la un stupar care afumă stupii pentru a-i putea despuia în liniște de dulceața fagurilor, fără a se teme de înțepăturile albinelor (*Com.*, p. 48). Pe de altă parte, Theodoret s-a gândit la vânătorii care afumă fiarele pentru a le scoate din bârlog și a le ucide (PG vol. 81, col. 1801CD). ♦ „mulțimea ta”: TM are „carul ei”, corectat de unii în „carul tău”; varianta LXX este atestată și în *Peșorul* de la Qumran (1QpNah). ♦ „sabia”: Chiril al Alexandriei (*ibidem*) crede că este vorba de sabia regelui Cyrus, care îi va nimici pe războinicii Ninivei, în vreme ce Hesychios s-a gândit la o reprezentare simbolică a cuvântului Evangheliei, care-i va nimici pe demoni. ♦ „nicicând”: în LXX, această amenințare este întărită cu negația cea mai puternică, οὐ μή, procedeu folosit adesea în VT. ♦ „isprăvile tale”: TM are „[glasul] solilor tăi”; traducătorul a citit probabil *m'la' khāh* „lucru, lucrare” în loc de *mal' ākh* „sol, mesager”.

3,1-19 Capitolul acesta, înfățișat ca un singur paragraf în edițiile grecești, poate fi împărțit în mai multe fragmente: tânguire pentru Ninive (vv. 1-3); descrierea Ninivei ca o prostituată (vv. 4-7); referire la soarta cetății Theba din Egipt (vv. 8-10); prevestirea căderii Ninivei (vv. 11-13); amenințare la adresa cetății asupritoare (vv. 14-17); descrierea bucuriei ce urmează căderii Ninivei (vv. 18-19).

toată o minciună, de nedreptate plină,
după vânat nu va mai da târcoale!

² Pocnet de bice

și zvon de roți huruind,

de cal fugărind,

de car de luptă duduind;

³ și de călăreț suind,

de sabie lucind,

3,1 „O”: gr. ὦ îndulcește oarecum ebr. *hōy* „vai de...!”, exclamație de blestem sau de jale. ♦ „a [vărsărilor] de sânge”: gr. αἱμάτων înseamnă literal „sângiurilor”, tradus întocmai din ebraică. Alături de Ninive, mai este numit astfel Ierusalimul (în Iez. 22,2; 24,6; cf. și 22,3: πόλις ἐκχέουσα αἵματα „cetate vărsătoare de sângiuri”, de unde ne-am inspirat pentru traducerea de față; Chiril, *Com.*, p. 50, identifică aici, pe lângă referirea concretă la Ninive, și o aluzie la Ierusalim, „cetatea ucigașă de Dumnezeu”). ♦ „nedreptate”: TM are „pradă”; confruntat cu ebr. *pereq* („răscruce” și „pradă”), cuvânt pe care, probabil, nu-l cunoștea, traducătorul LXX a recurs la un termen cu sens general, ἀδικία „nedreptate”. Nici ceilalți traducători antici nu s-au descurcat mai bine: Aquila a inventat un cuvânt (ἐξαναχνητισμός „încercare de a-și scoate grumazul din jug”, „cerbicie”), iar Symmachos a folosit ἀποτομία „amputare, tăiere”. ♦ „nu va mai da târcoale”, *litt.* „nu va mai căuta pe pipăite”. TM are „jaful nu se mai sfârșește”; diferența provine din confundarea ebr. *māšāš* „a palpa, a pipăi” și *mūš* „a lua, a îndepărta” (cf. traducerea *Peșerului*: „tălhăria nu mai încetează” și a lui Symmachos: „unde jaful nu are sfârșit”). Pentru a explica folosirea ciudată a gr. ψηλαφάω „a pipăi, a palpa” (termen din limbajul medical), Chiril al Alexandriei pomenește o tehnică a vânătorilor, care acopereau tufișurile cu o plasă, căutând apoi „pe dibuite” păsările prinse sub ea (*Com.*, p. 51).

3,2 În versetul de față și în următorul, LXX reproduce întocmai efectul ritmic din ebraică, punând una lângă alta două perechi de cuvinte care imită foarte sugestiv vâlmășagul luptei în cetatea asediată. Am încercat să creăm în română un efect similar prin folosirea gerunziilor rimate și a unor cuvinte expresive. ♦ „car... duduind”, *litt.* „fierbând, clocoțind”, ἀναβράσσοντος.

3,3 „și de călăreț”: deși acceptat în ed. Ziegler și Rahlfs, „și” lipsește din TM și dintr-o parte a tradiției manuscrise grecești. ♦ „prăbușire” (πτῶσις): TM are un termen mult mai concret, *pegher* „cadavre, hoituri” (sg. colectiv). Aquila și Thodotion au, de la aceeași rădăcină, τὰ πτώματα, atestat cu acest sens (de „cadavre”) încă de la Eschil și Euripide. ♦ „neamurile ei”: TM are „leșurile ei”: imaginea concretă a cadavrelor din original a dispărut ca urmare a unei vocalizări diferite a unui cuvânt ebraic. ♦ „osteni-vor trupurile lor”, *litt.* „vor osteni/slăbi în trupurile lor”. Tradiția antiohiană citește aici „vor slăbi în neamurile lor”, ca în emistihul precedent, ceea ce l-a dus pe Theodoret cu gândul la împușinarea numărului neamurilor supuse stăpânirii asiriene odată cu căderea Ninivei (PG vol. 81, col. 1806A). Theodor al Mopsuestiei, citind „în trupurile”, s-a gândit la împușinarea numărului de oameni supuși Ninivei (*Com.*, p. 251).

de arme străfulgerând
și de mulțime de răniți
și de grozavă prăbușire.
Și n-aveau margini neamurile ei,
dar osteni-vor trupurile lor
⁴ de-așa curvie fără de măsură.

Curvă frumoasă și încântătoare,
stăpânitoare farmecelor, care vinde neamuri cu desfrânarea ei
și triburi cu farmecele ei,

⁵ Eu [sunt] împotriva ta, zice Domnul, Dumnezeu cel Atotputernic,
și voi dezvălui cele din dosul tău pe fața ta
și voi arăta neamurilor rușinea ta

3,4 „de-așa curvie fără de măsură”, *litt.* „de mulțimea curviei”. Ed. Ziegler păstrează această expresie în v. 3,3; în ed. Rahlfs, ea aparține versetului următor, ca în TM. Ziegler s-a inspirat din interpretările Părinților, care văd în aceste cuvinte o explicație a „slăbirii trupesti” a puterii asiriene. ♦ „frumoasă și încântătoare”: TM are „frumoasă cu farmec”. Clement din Alexandria dă expresia aceasta, aparent admirativă, ca exemplu pentru pedagogia divină, care se folosește uneori de ironie ca mijloc de instruire (vezi *Paed.* 1,81,1). Nil din Ancyra, dimpotrivă, fără a ține seama de contextul ironic (bine sesizat însă de Chiril, *Com.*, p. 52), interpretează expresia în sens admirativ, asemuind-o imaginii Miresei din Cântarea Cântărilor (*In Cant.* 1,1-2). Descrierea de aici l-a inspirat pe autorul Apocalipsei (17,1 *sq.*) în alcătuirea portretului Marii Desfrânate (Babilonul). ♦ „stăpânitoare farmecelor”: spre deosebire de v. 1,2 (vezi nota), unde nu a înțeles folosirea idiomatică a ebr. *ba'al* „stăpân”, aici traducătorul s-a ținut ceva mai aproape de original. Gr. *φάρμακον* este ambivalent, însemnând și „leac”, dar și „otrăvă”, în funcție de doza administrată. ♦ „vinde”: prin idolii și vrăjile ei, Ninive corupe neamurile, le „vinde” ca pe niște mărfuri oricui vrea să le cumpere, spre deosebire de bunătatea lui Dumnezeu, care le „răscumpără” din robia păcatului.

3,5 „Dumnezeu cel Atotputernic”: „Dumnezeu” (ὁ θεός) lipsește din TM. ♦ „cele din dosul tău”: traducere neobișnuită pentru ebr. *šul* „poală” (*cf.* Ex. 28,33 și traduceriile lui Aquila și Symmachos, „partea de către picioare”). Aceeași traducere și în Ier. 13,26, ceea ce confirmă teoria conform căreia Cărțile Celor Doisprezece și o parte din Ieremia au fost traduse de aceeași persoană. Targumul interpretează astfel: „voi da la iveală rușinea datoriilor [*i.e.* păcatelor] tale”. ♦ „rușinea”: eufemism pentru „golicieune” din TM. În Biblia ebraică, Dumnezeu amenință cetatea Ninive că îi va da „poalele peste cap”, făcând-o de rușine de față cu toți (astfel a înțeles și Theodor al Mopsuestiei textul LXX: vezi *Com.*, p. 252). Chiril al Alexandriei s-a gândit la o prostituată care, o dată lipsită de găteală și de machiaj, se dezvăluie în toată hidoșenia goliciei ei (*Com.*, p. 53), în vreme ce Theodoret a evocat aici imaginea sclavilor prinși asupra unei fapte rele și pedepsiți, spre pildă celorlalți, cu bătaia la fundul gol (PG vol. 81, col. 1804B).

și regatelor, necinstirea ta!
⁶ Și voi azvârli asupra-ți spurcăciune
pe potriva necurăteniiilor tale
și te voi face pildă
⁷ și[-așa] va fi: oricine te-o vedea
va sări în lături de la tine și va zice:
„Urgisită Ninive!
Cine o va jeli?
De unde să îi caut alinare?”.

⁸ Înrunează-ți coarda, pregătește o parte,

3,6 „spurcăciune pe potriva necurăteniiilor tale”: astfel în ed. Rahlfs; Ziegler citește, urmând tradiția antiohiană, „spurcăciunea și necurăteniiile tale”. TM are „și te voi acoperi cu necurătenii, te voi disprețui”. ♦ „pildă”: TM are *litt.* „privește”, *i.e.* „te voi expune batjocurii publice”.

3,7 „va sări în lături”: astfel în ed. Rahlfs și în 8H^{ev}; Ziegler are aici „va coborî (departe de tine)”, *i.e.* „te va părăsi”, variantă citită și comentată, în sens figurat, de Părinți. Theodor (*Com.*, p. 252): privitorii „vor părăsi” ura față de asupritorea de altădată, preschimband-o în milă (*cf.* și Theodoret, PG vol. 81, col. 1804C). ♦ „Urgisită”: gr. *δειλαίος*, cuvânt din limbajul tragediei, exprimă, ca și echivalentul românesc ales aici, atât mizeria morală, cât și pe cea fizică. ♦ „o va jeli... să îi caut alinare”: TM are „să o jelească... să-ți caut alinare”.

3,8 „Înrunează-ți coarda, pregătește o parte, Amon”: astfel în ed. Ziegler. Rahlfs are de două ori „pregătește o parte”, la începutul versetului și la sfârșitul primului emistih. TM are „Ești tu mai bună decât No’-’Amōn?”. Diferența majoră dintre cele două texte se datorează faptului că traducătorul Celor Doisprezece nu a recunoscut toponimul „No-Amon”, *litt.* „orașul lui Amon” (aceeași eroare în Ier. 26[46],25). Traducerea astfel rezultată e cu totul ruptă de context, spre deosebire de TM, unde soarta Ninivei este comparată cu cea a cetății Theba din Egipt, cucerită și prădată de armatele regelui Assurbanipal în 663 î.H. Unii Părinți (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 56) însă, la fel ca Targumul, au văzut aici o referire la marea cetate Alexandria din Egipt (sau măcar la o predecesoare a acesteia), așezată între ape (Delta Nilului, Marea Mediterană, lacul Mareotis). Și Ieronim, invocând interpretarea rabinului de la care a învățat ebraică, identifică aici Alexandria. Mai aproape de adevărul istoric, Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, pp. 253-254), într-o lungă notă, respinge o asemenea interpretare cu argumentul (de bun-simț!) că Alexandru cel Mare a întemeiat Alexandria abia după patru sute de ani (conform cronologiei sale) de la profeția lui Naum. Theodor crede că e vorba aici mai curând de o cetate egipteană cucerită de asirieni (*ibidem*, p. 254), care e îndemnată de profet, în chip ironic, să-și înrune lira și să cânte pieirea păcii și bunăstării sale, în ciuda întâriturilor („apele”) de care e înconjurată și care nu-i vor folosi la nimic. Theodoret vede în „partea lui Amon” un nume metaforic al Egiptului, țara închinată zeității cu același nume (PG vol. 81, col. 1804D-1805A). ♦ „stăpânire”: TM are „zid de apărare” (*hēyl*); traducătorul

Amon, care locuiești între râuri;
apă împrejurul ei,
a cărei stăpânire este marea,
și apă zidurile ei.

⁹ Iar Etiopia[-i] tăria ei, și Egiptul,

și fuga ei nu are capăt,

iar libienii i-au sărit într-ajutor.

¹⁰ Și ea însăși va pleca, robită, în surghiun,

iar pruncii ei de pământ vor fi dați de pământ la capul tuturor drumurilor ei

și pentru toate cele de fală ale ei vor arunca sorții,

iar toți mai-marii ei vor fi legați în cătușe.

¹¹ Cât despre tine, te vei îmbăta și vei fi privită de sus,

a citit *ḥayil* „putere”. ♦ „marea”: probabil o aluzie la râul Nil, ale cărui ape puteau părea privityorului, la vremea inundațiilor anuale, asemenea unei mări.

3,9 „Iar”, *litt.* „și”, absent din TM. ♦ „Etiopia”: numele ebraic al țării este *Kūš*. ♦ „fuga ei nu are capăt”: în TM „nu are capăt” (*i.e.* „limită”) se referă la aliații cetății lui Amon pomeniți mai înainte, în vreme ce traducătorul LXX le-a legat de ceea ce urmează, adică de „fugă”, astfel că sensul versetului se schimbă. Textul ebraic reproșează Ninivei alianța cu Egiptul și Etiopia, care i-au fost tăria „fără limită”, iar versiunea LXX poate fi înțeleasă în sensul că, o dată cucerită cetatea, poporul din Ninive nu-și poate afla scăpare nicăieri, nici chiar cu fuga. În plus, citind altfel textul ebraic, traducătorul a introdus în profeție ideea „fugii”, absentă din TM, unde versetul se sfârșește astfel: „....Pūt și libienii ți-au fost ajutoare”. Același text în versiunea citită de Theodor al Mopsuestiei și de Theodoret, corect interpretat de Ieronim: „Africa (*Africa pro quo in Hebraeo ponitur Phut*) și libienii îți vor fi într-ajutor”. ♦ „i-au sărit într-ajutor”, *litt.* „i-au fost ajutoare”: *βονθοί* este un termen din vocabularul militar.

3,10 „Și ea însăși”: „și” are aici valoare de întărire („chiar și”). ♦ „va pleca”: TM are „a plecat”. ♦ „vor fi dați de pământ”: gr. *ἐδαφίζω* este atestat cu sensul „a pietrui un drum, a pava”, dar în LXX capătă înțelesul „a face una cu pământul, a zdrobi” în imaginea frecventă a zdrobirii de pământ a pruncilor, simbol al distrugerii totale (vezi Os. 10,14; I4,1 și Ps. 136,9). ♦ „capul”, *litt.* „începuturile” (*ἀρχαί*). ♦ „cele de fală ale ei”: în vreme ce gr. *τὰ ἐνδοχα* se poate referi atât la oameni, cât și la bunurile materiale, TM are „oamenii ei de vază”. ♦ „vor arunca sorții”, traducere literală a unei expresii ebraice, redată la fel în Ioel 4,3 și Abd. 11 (*cf.* și nota la Iona 1,7).

3,11 „Cât despre tine”, *litt.* „și tu”, cu referire la Ninive. ♦ „vei fi privită de sus”; tradiția antiohiană și manuscrisele catenelor citează aici „vei fi dată deoparte, neluată în seamă”, mai aproape de TM, care are „te vei ascunde”. Didymos cel Orb a comentat îndelung versetul de față și următorul, punându-le în legătură cu o condamnare similară la adresa cetății Tyr, cea mândră de zidurile sale (*In Za.* 3,86-90). Asemenea aceeași, Ninive, și ea mândră de zidurile sale, „s-a îmbătat” cu vinul dezmățului și a fost „disprețuită” de

și tu îți vei căuta un loc departe de dușmani.

¹² Toate întăriturile tale – smochini ce au pândari!

Dacă le scuturi, vor cădea în gura celui care le mănâncă.

¹³ Iată, poporul tău e ca muierile în tine!

Pentru dușmanii tăi, larg se vor deschide porțile țării tale

Și focul va-nghiți zăvoarele tale.

¹⁴ Scoate-ți apă, pentru-ncercuire,

Dumnezeu, astfel că în ziua judecății nu va găsi nici un loc de scăpare dinaintea dușmanilor săi. Zidurile sale vor cădea ca niște smochine scuturate în gura dușmanului, căruia Dumnezeu i-a dat putere să o nimicească, astfel că în zadar se va îngriji să-și strângă apă și să-și întărească zidurile, pe care le credea de necucerit (vezi și Na. 3,14). Pentru Didymos, atât Tyrul, cât și Ninive sunt simboluri ale ereticilor închinători la idoli și ale păgânilor politeiști. ♦ „îți”: absent din TM. ♦ „un loc (τόπος): TM are „fortăreață”. Chiril pune în legătură „locul (stabil)” cu verbul „a se îmbăta”, văzând aici o comparație a Ninivei deznădăjduite și înnebunite de durere cu o femeie beată, care se clatină, rătăcind de colo-colo (*Com.*, p. 59; aceeași imagine la Theodoret, PG vol. 81, col. 1805B).

3,12 „smochini ce au pândari”: am tradus astfel, cât se poate de literal, o expresie ciudată din LXX (συχαὶ σκοποὺς ἔχουσιν). BA a tradus explicitând „figuiers à fruits guetteurs”. TM are „smochini cu fructe timpurii” (variantă preferată și de unele manuscrise grecești). Gr. σκοπός „pândar, cel care veghează” a apărut aici ca urmare a unei confuzii (deliberate?), traducătorul citind în loc de *bikkūrīm* „fructe care se coc mai întâi, pârgă”, *biqqūrīm* (de la *bāqar* „a căuta, a cerceta”). Sensul cuvântului, altfel destul de enigmatic, este lămurit de contextul din Os. 9,10, unde textul din TM („il privisem pe Israel ca pe niște struguri în deșert, precum un rod ce se pârguiește mai întâi [*k'bhikkūrāh*] într-un smochin îmi păruseră părinții voștri”) este tradus în LXX „ca pe un pândar timpuriu într-un smochin” (ὥς σκοπὸν ἐν συκῇ πρώιμον). De asemenea, o glosă a lui Theofilact al Ohridei (secolul al XI-lea; vezi J. Ziegler, „Einleitung”, p. 95) explică: „se numește «pândar» (σκοπός) smochina timpurie (πρώιμον), pe care toți o pândesc (ἀποσκοποῦσιν) pentru că se arată prima”. Se pare deci că termenul metaforic „pândar” a fost înțeles în sensul de „primele fructe”, „cele care abia își scot capul din floare”, așa cum indică de fapt și interpretarea lui Theodoret la acest pasaj („smochinele timpurii”), precum și faptul că unele manuscrise au aici καρπούς „fructe” în loc de „pândari”. Chiril al Alexandriei crede însă că e vorba de smochinele coapte (*Com.*, p. 60). Theodor al Mopsuestiei a citit alt text: „Toate întăriturile tale sunt ca tine. Chiar dacă au străjeri (σκοποὺς), dacă le scuturi, vor cădea în gura oricui vrea să le mănânce”, tălmăcit ca o amenințare la adresa Ninivei, căreia nici străjerii de pe întărituri nu-i vor mai fi de folos când îi va suna ceasul.

3,13 „ca muierile”: TM are nu o comparație, ci o metaforă: „poporul tău – niște muieri!” (*cf.* Ier. 28[51],30). ♦ „larg se vor deschide”, *litt.* „deschise vor fi deschise” – ebraism. ♦ „Și”: absent din TM.

3,14 „pentru-ncercuire”: vezi nota la Abd. 1. ♦ „ține-ți în stăpânire”: TM are „întă-

și ține-ți în stăpânire întăriturile,
pășește-n lut și calcă[-l] cu paie,
stăpânește mai tare decât cărămida!

¹⁵ Acolo te va înghiți focul,

te va da pieirii sabia,

te va înghiți precum lăcusta

și te vei îngreuna precum cosașul!

¹⁶ Ți-ai înmulțit negustoriile mai presus de stelele cerului,

cosașul a pornit și și-a luat zborul.

¹⁷ A sărit ca un greier cel ce s-a amestecat cu tine,

umple cu apă șanțurile de apărare și de a-și pregăti întăriturile (*Com.*, p. 255; cf. Theodoret, PG vol. 81, col. 1805C și Chiril, *Com.*, p. 61; acesta din urmă mai citează o interpretare neidentificată, care înțelege „apele” ca o metaforă pentru „popoarele supuse și aliate”). ♦ „calcă[-l]”: am urmat aici varianta din manuscrisul A (συνπάτει, activ, „calcă!”), în vreme ce ed. Rahlfis și Ziegler dau συμπάτησθαι („fii călcată”), înțelegând că e vorba de un îndemn (ironic, după părerea lui Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 62) la facerea de cărămizi din lut amestecat cu pleavă, materialul obișnuit de construcție în Mesopotamia. Antiohienii (Theodor, *Com.*, p. 256; Theodoret, PG vol. 81, col. 1805D) au văzut aici o prevestire metaforică a soartei Ninivei, care va fi călcată în picioare de dușmani ca lutul și paie. ♦ „cu paie”: TM are „(calcă) lutul”. ♦ „stăpânește mai tare decât cărămida” (κατακράτησον ὑπὲρ πλίνθιν): TM are „întărește tiparul [*i.e.* matrița] de făcut cărămizi”. Construcția versetului este problematică în LXX, care are și un plus față de TM (ὑπὲρ „peste, mai presus de”). Aquila și Symmachos au aici un simplu „apucă-te de cărămida”, Theodotion – „întărește cărămida”, iar Vulgata – „ține flancul/latura” (glosată în comentariu: *ut interrupta murorum struas* „să-ți repari spărturile din ziduri”).

3,15 „te va înghiți precum lăcusta”: TM are (în unele interpretări moderne) „înmulțiți-vă, răsăriți-vă precum lăcustele” (BJ). ♦ „te vei îngreuna”: TM are „înmulțește-te, fii numeros”. Chiril al Alexandriei, punând „lăcusta” în legătură cu năvălitorii mezi și babilonieni (cf. și Theodor, *Com.*, p. 256), mulți ca un roi, crede că „greierele [traducerea lui pentru βροῦχος] îngreunat” se referă la niniviți, care vor fi neputincioși dinaintea dușmanului asemenea acestei insecte pe care sosirea iernii o priponește la pământ, îngreunându-i aripile (*Com.*, p. 63). ♦ „cosașul”: gr. βροῦχος denumeste un soi de lăcustă, cunoscută pentru pofa de mâncare uriașă; numele său grec este de factură onomatopeică, amintind pârâitul fălcilor insectei atunci când înfulecă. Modul în care traducătorul Celor Doisprezece a redat în greacă feluritele nume de lăcuste din ebraică nu este deloc consecvent (vezi Anexa la Introducerea Cărții lui Ioel și nota de la v. 1,4).

3,16 „a pornit”: TM are aici verbul *pāšaʿ* „a se dezbrăca” sau, în legătură cu insectele, „a ieși din cocon” sau „a-și deschide elitrele, pregătindu-se de zbor” (BJ).

3,17 „A sărit”: TM are „mai-marii tăi”; substantivul *minnezār* din TM este probabil un împrumut din limba babilonienilor, pe care traducătorul Celor Doisprezece se vede că nu-l cunoștea, astfel că a pus aici un verb potrivit în context. ♦ „un greier”: gr. ἀττέλεβοχ

ca o lăcustă care s-a suit pe gard la vremea înghețului;
a ieșit soarele și [ea] a [și] fâșnit și nu s-a mai cunoscut locul ei!
Vai lor!

¹⁸ Au ațipit păstorii tăi,

regele asirian i-a adormit pe puternicii tăi,

a fugit poporul tău prin munți

și nu era cine să [il] primească.

¹⁹ Nu este leac pentru vătămătura ta,

s-a obrintit rana ta;

toți câți aud vestea despre tine vor bate din palme împotriva ta,

căci peste cine nu s-a abătut răutatea ta fără-ncetare?

este socotit sinonim cu βροῦχος în dicționarul lui Hesychios (secolul al V-lea d.H.). După părerea Părinților, e vorba de un soi de lăcustă mică ce se ascunde în crăpăturile zidurilor ori în gardurile grădinilor, tăcând mălc și stând pitiță câtă vreme aripile îi sunt îngreunate de rouă sau de ploaie, dar care, de cum dau primele raze de soare, o zbughește de nu i se mai vede nici urma (Chiril, *Com.*, p. 63 și Theodor, *Com.*, pp. 256-257). Ieronim îl traduce cu *parua genimina locustarum* „pui de lăcustă”. ♦ „cel ce s-a amestecat cu tine”: gr. σύμμικτος desemnează fie trupele neregulate ale aliaților străini, fie pe negustorii străini, fie pe străinii stabiliți într-un oraș grec și traduce aici pluralul ebr. *tiḫ'sarim*, cuvânt rar (mai apare doar în Ier. 28[TM 51],27, unde e neînțeles de traducător) ce denumea un funcționar babilonian care însoțea armata (probabil „scrib”). ♦ „Vai lor!”: TM are „unde[-s] ei?”, exclamație ironică („unde-s ei acum, la nevoie!?”) neînțeleasă de traducător. Părinții citesc aceste cuvinte la începutul versetului următor, legându-le nu de foștii aliați și supuși, ci de niniviții înșiși, pentru a rezolva astfel un context aparent ilogic.

3,18 „Au ațipit păstorii tăi, regele asirian i-a adormit pe puternicii tăi”: TM are „păstorii tăi au ațipit, rege al Asiriei, voinicii tăi dorm”. Traducătorul LXX a făcut din adresarea directă către rege subiectul celei de-a doua propoziții. Întregul verset se adresează Ninivei, imaginea somnului exprimând simbolic neputința apărătorilor ei (vezi și v. 3,13, comparația cu muierile). ♦ „a fugit”: gr. ἀπαίρω evocă imaginea unei corăbii care ridică ancora. ♦ „să [il] primească”: TM are „să îl adune” (vezi nota la Ioel 2,16).

3,19 „s-a obrintit” (ἐφλέγμαεν): termen din limbajul medical. Plecând de la conotațiile medicale ale pasajului, Ieronim a încercat să demonstreze că, de fapt, nimicirea Ninivei și a locuitorilor săi a avut o funcție terapeutică, fiindcă abia după nimicirea răului, și a păcatului, s-a putut produce convertirea lumii întregi la adevărata credință (vezi Y.-M. Duval, „Jérôme et Origène avant la querelle origéniste...”, în *Augustinianum*, 1984, pp. 471-494). ♦ „vestea” (ἀγγελία): traducere excepțională a ebr. *šēma*, redat în v. 1,12 și în alte locuri cu ἀκοή „zvon”. ♦ „vor bate din palme împotriva ta”: *i.e.* în semn de bucurie la căderea Ninivei (cf. Iov 27,23; Plâng. 2,15; Iez. 25,6 și Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 257).

AVACUM

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR
Introducere și note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE
BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR și CRISTIAN GAȘPAR

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele șase cărți, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* și *Sophonie*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* și Marguerite Harl pentru *Avacum* și *Sophonie*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observațiilor de natură filologică și lexicală, Pierre Sandevour de cea a comparațiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor și notelor au fost responsabile Cécile Dogniez și Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuțiile tuturor membrilor echipei și s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri de Cristian Gașpar.

Introducere la Avacum

Cartea profetului Avacum¹ (în TM, Habaquq²) ocupă același loc atât în canonul LXX, cât și în cel al Bibliei ebraice, după Cartea lui Naum. La fel cum aceasta prevestește căderea Ninivei, cartea de față anunță prăbușirea altei mari puteri, cea a caldeenilor. Alcătuită din trei capitole, Cartea lui Avacum se împarte în două secțiuni bine individualizate de prezența unor titluri distincte; astfel, primele două capitole sunt reunite sub titlul „Prevestirea pe care a văzut-o Avacum profetul” (v. 1,1), în vreme ce ultimul capitol poartă un titlu aparte, „Rugăciunea lui Avacum” (v. 3,1). Această poziție oarecum specială a celui de-al treilea capitol i-a făcut pe mulți exegeți moderni să creadă că el nu făcea parte inițial din structura cărții, deși există suficiente motive pentru a-l lega, așa cum au făcut-o de altminteri toți comentatorii antici și bună parte din cei moderni, de restul textului.

I. Cartea lui Habaquq în Biblia ebraică

1. Identitatea profetului

Despre profetul Habaquq nu se știe nimic sigur, deși un personaj cu acest nume figurează în câteva tradiții legendare asociate textului biblic. Astfel, în adaosul grec la povestea lui Daniel (Bel 33-39) apare un anume Avacum (Αμβακουμ) care, pe când se pregătea să ducă de mâncare secerătorilor la câmp, e transportat de un înger în chip miraculos din Iudeea la Babilon pentru a-l hrăni pe Daniel în groapa cu lei. Episodul acesta va fi reluat, alături de altele, la fel de legendare, în biografia lui Habaquq din colecția târzie a *Vieților profetilor* (*Vitae prophetarum*)³. În acest text, lui Habaquq

1. Am optat, în traducerea de față, pentru numele Avacum, cel mai curent și firesc în românește, conform normelor noastre de redactare.

2. În cele ce urmează, *Avacum* trimite la textul grec al LXX, iar *Habaquq* la textul ebraic al cărții profetice.

3. Cf. *Prophetarum uitae fabulosae*, ed. T. Scherman, Leipzig, 1907, p. 33.

i se atribuie atât o viziune profetică a nimicirii Templului din Ierusalim de către Nabucodonosor, cât și una care vestește distrugerea Templului de către „un popor de la apus” (*i.e.* romanii). Ne aflăm, fără îndoială, dinaintea unei lecturi tardive a datelor biblice, care îmbină o interpretare în cheie istoricizantă cu una actualizatoare, ce rescrie trecutul adaptându-l unui context istoric diferit, întocmai cum se întâmplă în Peșorul de la Qumran⁴.

2. Titlul cărții

Cât privește titlul cărții profetice, acesta cuprinde, ca și în cazul Cărților lui Naum și Malachia, cuvântul ebr. *maššā'*, tradus în greacă λήμματα (vezi nota la v. 1,1). Titlul cărții de față adaugă însă precizarea „pe care a văzut-o (*hāzāh*) Habaquq”, o formulă neîntâlnită în alte cazuri, dar care o apropie de cele intitulate „viziune” (*hāzōn*, vezi Abdias, Naum). Într-adevăr, în v. 2,3 Domnul chiar vestește o „vedenie”, iar în v. 1,5 sosirea dușmanului este precedată de îndemnul „vedeți” și în v. 2,1 profetul însuși caută „să vadă” ce-i va spune Domnul. Habaquq este deci un profet vizionar. În plus, titlul cărții îl numește „profetul” (*hannābhī'*), asemenea lui Aggeu și Zaharia. Spre deosebire însă de Cărțile lui Osea, Amos, Michea ori Sophonia, nici un fel de indicii nu ne sunt oferite cu privire la familia profetului, la destinatarii profeției, la împrejurările rostirii ori la scopul ei.

3. Structura textului

Textul ebraic al Cărții lui Habaquq nu poate rivaliza în privința complexității și elaborării poetice cu acela al Cărții lui Naum, cu excepția notabilă a „Rugăciunii lui Habaquq”, socotită îndeobște una din capodoperele poeziei ebraice. El este însă adesea la fel de obscur. Dificultăților de stabilire a textului li se adaugă disputele între exegeții moderni privitoare la unitatea lui structurală⁵. Este puțin probabil însă ca traducătorii din vechime să fi fost încercați de aceleași îndoieli care-i bântuie pe unii cărturari moderni în privința originii diferitelor părți componente ale cărții, astfel că este, poate,

4. Pentru alte legende privitoare la profetul Habaquq, vezi M.A. Sweeney, „Habakuk”, în *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992, vol. 3, pp. 1-6.

5. Pentru un inventar al opiniilor critice, vezi P. Jöcken, *Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung*, Peter Hanstein Verlag, Köln-Bonn, 1977 și, pentru literatura mai recentă, Oskar Dangel, „Habakkuk in Recent Research”, *BS* 9, 2001, pp. 131-168.

mai înțelept să socotim, așa cum a făcut-o și traducătorul LXX, că ne aflăm dinaintea unui text unitar.

4. Genul literar

Textul Cărții lui Habaquq aparține genului „plângerii” (mai cu seamă vv. 1,2-4.12-17). Profetul vorbește doar aparent în nume propriu, cuvintele sale, adesea transformate într-un reproș la adresa lui Dumnezeu, dând glas durerii unui întreg popor aflat în suferință. Pe de altă parte, textul este strâns legat de poezia Psalmilor, atât prin cap. 3, adesea considerat un psalm de sine stătător, cât și prin numeroase teme și modalități de exprimare specifice discursului psalmic⁶. Cu toate că prezența unor forme psalmice este de netăgăduit în cântările din Naum 1, Habaquq 3 și în pasaje din Ioel, se cade totuși să distingem între materialul psalmic de origine cultică și felurile refolosiri poetice ale acestuia într-un context diferit, mai curând istoric decât liturgic⁷.

5. Datarea

Cartea lui Habaquq nu cuprinde nici un indiciu care să permită datarea sa exactă. Identitatea celor două personaje principale, „cel fără credință” și „cel drept” (v. 1,4), nu este mai precis conturată dincolo de aceste nume generice, care au o conotație general-morală prezentă și în Psalmi. Nedreptățile și suferințele împotriva cărora protestează profetul în vv. 1,2-4 pot fi plasate în oricare din perioadele de criză ale istoriei israeliților, ele fiind legate de una din temele discursului profetic atestate încă în Cartea lui Amos, cel mai vechi din textele profetice ale Celor Doisprezece. Istoricii care-l plasează pe Habaquq la sfârșitul veacului al VII-lea î.H. se sprijină pe singura identificare sigură din text, aceea a năvălitorilor numiți *kašē dīm* „chaldei” în v. 1,6. Într-adevăr, după căderea Ninivei (în 612 î.H.) și după ce asirienii și-au pierdut puterea de odinioară, noii puternici ai zonei, babilonienii („chaldei”), s-au făcut cunoscuți ca „năvălitori” în urma expedițiilor

6. Aceste asemănări l-au făcut pe S. Mowinckel (*The Psalms in Israel's Worship*, trad. engl., Blackwell, Oxford, 1967, vol. 2, pp. 55-58, 93, 147 *et passim*) să susțină existența unei funcții profetice autonome (mai cu seamă în cazul lui Naum și Habaquq) asociate Templului, similară celor îndeplinite de rege, de preoți și de leviți. Teoria sa are puțini susținători astăzi.

7. Așa cum socotește W.H. Bellinger, „Psalmody and Prophecy”, *JSOT* Suppl. 27, 1984.

de pradă în Siria și Iudeea (între 605 și 602 î.H., ei suferind o primă înfrângere importantă abia în 601 î.H.). Dacă descifrăm imaginea suferințelor înfățișate în vv. 1,2-4 ca pe o aluzie la ocuparea Iudeei de către asirieni⁸, atunci e cu puțință ca vv. 1,5-10 să se refere la căderea puterii asiriene sub loviturile babilonienilor, iar vv. 2,5-20, la prăbușirea acestora din urmă, condamnați la rândul lor să îndure jafuri și năpaste. Dacă, dimpotrivă, socotim că nedreptățile și suferințele cu pricina sunt cauzate de frământări lăuntrice ale societății iudaice, așa cum fac cei mai mulți exegeți moderni, referirea concretă la evenimente istorice databile dispăre. O asemenea interpretare a propus de curând R.D. Haak⁹, pentru care cei doi antagoniști din profeție sunt doi din regii lui Iuda, mai exact regele nelegitim Ioakim („cel fără credință”), pus pe tron de egipteni, vinovat de proasta guvernare a regatului și denunțat de profet, și regele Ioachas („cel drept”), trimis în exil în Egipt¹⁰. Conform acestei interpretări, textul profeției lui Habacuc ar fi fost alcătuit la Ierusalim între anii 605 și 603 î.H. în cercuri apropiate Templului, ca reprezentant al unui curent pro-babilonian: venirea „chaldeilor”, voită de Dumnezeu, urma să-l scoată din joc pe regele „cel fără credință”, repunându-l în scaun pe „cel drept”.

II. Cartea lui Avacum în Biblia greacă

Versiunea greacă a Cărții lui Avacum este la fel de obscură și anevoie de interpretat ca și originalul ebraic. Deși, în general, textul reproduce întocmai gruparea cuvintelor din original, adeseori interpretarea dată de traducătorul LXX diferă destul de mult de TM. Faptul că versiunea greacă păstrată fragmentar în sulul găsit la Nahal Hever (8Hev) conține o revizuire de tip *koine* a textului LXX motivată de nevoia de a-l aduce mai aproape de un original ebraic dovedește că diferențele acestea existau deja încă de timpuriu. În sulul 8Hev s-au păstrat porțiuni însemnate din versiunea greacă revizuită a Cărții lui Avacum, mai exact vv. 1,5-11; 1,14-2,8; 2,13-20 și 3,9-15.

8. Astfel procedează M.D. Johnson în articolul „The Paralysis of Torah in Habakkuk 1,4”, *VT* 35,3, 1985, pp. 257-266.

9. R.D. Haak, *Habakkuk*, SVT 44, Brill, Leiden, 1992.

10. Pentru evenimentele anilor 609-598 î.H., vezi 2Rg. 23-24.

1. Structura cărții

Manuscrisele LXX și edițiile moderne prezintă primele două capitole ale profeției împreună, sub un singur titlu, în vreme ce a treia poartă un titlu propriu. Analiza editorilor BA, pe care am urmat-o în volumul de față, distinge însă în interiorul textului mai multe unități structurale și de sens, după cum urmează.

Versetele 1,2-4 cuprind o primă plângere a profetului împotriva domniei nedreptății și impietății. Din versiunea greacă răzbate imaginea unei societăți măcinate de abuzuri judiciare și de impietate. Versetele 1,5-6 aduc un prim răspuns al lui Dumnezeu sub forma unui oracol ce vestește năvălirea caldeenilor. În v. 1,5, o primă diferență însemnată între TM („Priviți printre neamuri!”) și cel al LXX („Vedeți, voi, disprețuitorii!”) îi identifică pe destinatarii prevestirii, acei locuitori din Iuda care disprețuiesc legile omenești și Legea lui Dumnezeu. În vv. 1,7-10 citim o descriere a năvălirii dușmanilor și a nimicirii „celor fără credință” drept pedeapsă pentru impietatea lor. Versetul 1,11, la fel de obscur și în ebraică, și în greacă, marchează o schimbare a situației (amândouă încep cu un cuvânt ce înseamnă „atunci”). Însă folosirea ambivalentă a unor termeni precum „duhul” și „a se schimba” face ca sensul exact al versetului să fie anevoie de deslușit. În vv. 1,12-14 profetul dă glas încrederii sale în Dumnezeu, deplângând în același timp tăcerea Lui. În greacă, a doua jumătate a celui de-al doilea emistih, greu inteligibilă, pare să-i atribuie profetului o misiune pedagogică neatestată în TM. Versetele 1,15-17 trec brusc la imaginea unui cuceritor neidentificat care va nimici totul în cale-i și se va închina la propriile unelte de distrugere.

Capitolul al doilea se deschide cu un verset de tranziție (2,1) care ni-l înfățișează pe profet stând la pândă să primească o nouă prevestire de la Dumnezeu. Vocabularul folosit trimite, atât în LXX, cât și în TM, la imaginea unei judecăți între Domnul și profetul Său. Versetele 2,2-4 cuprind această a doua prevestire ce anunță o „viziune” ulterioară, păstrată pentru „sfârșit”. În textul grec, un amănunt al traducerii (folosirea pronumelui personal masculin „el” în v. 2,3) va înlesni comentatorilor creștini o citire în cheie mesianică a întregii prevestiri, deși nu se poate ști cu siguranță dacă o asemenea interpretare a stat și la baza traducerii inițiale. Versetele următoare (2,5-19) vorbesc iarăși despre un năvălitor, asupra căruia se va abate însă o pedeapsă dreaptă, el urmând să sufere aceleași rele pe care le-a făcut poporului lui Dumnezeu. Acest pasaj este marcat de oscilația între descrierea îndreptă-

a invadatorului (la persoana a III-a singular în vv. 2,5.7.9.12-15.18-19) și adresarea directă la persoana a II-a singular (în vv. 2,7-8.10.16). Repetarea unei imagini din v. 1,6 („să cucerească sălaşuri ce nu sunt ale lui”), aplicată caldeenilor, în v. 2,6 („acela care-și adună [lucruri] ce nu sunt ale lui”) dă de înțeles că năvălitorii descriși aici sunt aceiași cu babilonienii din primul capitol. Secțiunea de față se încheie cu v. 2,20, care afirmă, pe un ton liturgic, prezența lui Dumnezeu în Templul Său și cinstirea Lui pretutindeni.

2. Înțelesul profeției lui Avacum în versiunea greacă

Textul din LXX, rezultat în urma unor opțiuni proprii de traducere, dobândește o logică proprie, îndeajuns de transparentă. Cele două prevestiri primite de profet de la Domnul îi privesc pe locuitorii din Iuda, anunțând, în primul caz, pedepsirea, prin intermediul năvălitorilor caldeeni, a fărâdeleșilor de care poporul s-a făcut vinovat și, în cel de-al doilea, prăbușirea viitoare a puterii acestor năvălitori și eliberarea iudeilor credincioși. Profeția lui Avacum cuprinde așadar, într-o primă formă, o amenințare la adresa vinovaților („disprețuitorii”, „cei necucernici” în terminologia preferată a traducătorului), urmată, într-o a doua fază, de vestirea eliberării viitoare din robia năvălitorilor babilonieni. Judecarea și pedepsirea poporului nu vor fi însă necruțătoare („Și noi de bună seamă nu vom muri!” afirmă profetul plin de încredere – v. 1,12), iar tonul acesta încurajator devine încă și mai pregnant dacă îl legăm de „Rugăciunea lui Avacum” (cap. 3), socotită de mulți exegeți cea mai potrivită încheiere pentru întreaga carte datorită mesajului ei încrezător în atotputernicia lui Dumnezeu și în victoria finală.

Spre deosebire de TM, versiunea greacă insistă mai mult asupra funcției profetului; dacă în ambele texte el se plânge (v. 1,2) și rostește reproșuri la adresa Divinității (v. 1,13), stând la pândă să prindă răspunsul acesteia (v. 2,1), în LXX funcția lui de mediator între popor și Dumnezeu este mult mai evidentă. Profetul este un fel de învățător (acesta este sensul probabil al expresiilor din v. 1,12), însărcinat să le explice locuitorilor din Iuda de ce se abate asupra lor pedeapsa lui Dumnezeu.

3. Relația dintre textul grec și cel ebraic

Din punct de vedere strict formal, traducerea greacă a Cărții lui Avacum oglindește aproape perfect textul originalului ebraic, care nu pare a se fi deosebit prea mult de actualul TM. În același timp, în LXX avem de a face cu o recitare și o transformare adesea creativă a originalului.

Varianta greacă păstrează cu sfințenie structura versetelor din ebraică, împărțindu-le constant în emistihuri ce corespund aproape fără excepție unităților delimitate de semnul *atnah* din TM, deși câteodată lungimea inegală a versetelor creează unele dezechilibre. În același timp, unitățile sintactice în care se împarte textul grec presupun de multe ori o grupare a emistihurilor în unități semantice diferite de cele din ebraică, după cum ne-o dovedește felul în care comentatorii antici au decupat textul primelor două capitole din Cartea lui Avacum (vezi notele la vv. 1,3-4 și 1,11-12). Dorința de a păstra neschimbată structura formală a originalului ebraic este evidentă și din modul cum traducătorul LXX a respectat, cel mai adesea, numărul și ordinea cuvintelor din ebraică. „Plusurile” și „minusurile” sunt relativ puține: cuvintele „și pieriți” din v. 1,5, inexistente în TM; o dublă traducere care lungeste v. 1,7 și creează un alt ritm al frazei în greacă; sintagma „inima sa” (fără corespondent în TM) adăugată în v. 1,15 ca subiect al verbului „se va bucura”; un cuvânt ebraic („decât el”) omis în v. 1,13; ebr. *hinnēh* „iată!” netradus în v. 2,4. Identitatea aceasta formală remarcabilă între textul original și traducerea LXX presupune prezența, în ebraică, a unei împărțiri a textului în unități ritmice și semantice de care traducătorul LXX era conștient într-o vreme când semnele de cantilație, menite să marcheze asemenea unități, nu existau încă. Grija cu care aceste diviziuni formale, precum și paralelisme și chiasmele din textul ebraic au fost reproduse în greacă este un indiciu al probabilei lor importanțe rituale, sporită de caracterul misterios și puternic expresiv al textului. Traducerea de față, urmând sugestia editorilor BA, a păstrat pe cât posibil și în română diviziunile sintactico-semantice din greacă, precum și împărțirea textului în versete și emistihuri, evidențiată de punerea în pagină a textului românesc.

Reproducerea fidelă a structurii formale a originalului ebraic de către versiunea LXX nu este totuși însoțită și de o identitate semantică a celor două texte. Diferențe privind îmbinarea cuvintelor și vocabularul folosit se regăsesc aproape în fiecare verset¹¹. Acestea se datorează fie unei decupări diferite a textului ebraic și recompunerii frazei în greacă în funcție de noul context (ca, de pildă, în v. 1,3), fie unei traduceri duble a originalului (v. 1,7), fie unei asocieri diferite a cuvintelor din TM și modificării sensului întregii fraze în consecință (v. 1,9), fie modificării conștiente a structurii

11. Pentru discuții detaliate ale exemplurilor ce urmează, vezi notele la versetele respective.

sintactice din original (v. 2,4). Traducătorul a citit uneori textul ebraic altfel decât apare el în TM, vocalizându-l în alt chip (vv. 1,9; 1,15; 2,15), confundând între ele unele consoane (v. 2,19) sau traducând aproximativ termeni tehnici ori expresii rare pe care nu le cunoștea (vv. 2,11; 2,13). În fine, unele schimbări par a fi fost intenționate, izvorâte din dorința de a lămuri un text obscur prin comparația cu un context biblic similar („jugul” adăugat în v. 2,6 ca în 1Rg. 12,4) ori de a crea o corespondență lexicală între două contexte diferite (în v. 2,1 „stâncă” e o traducere „evocatoare” a ebr. *māṭōr* „întăritură”, care permite identificarea profetului cu Moise, pe care în Ex. 33,21 Dumnezeu l-a așezat „pe stâncă”) ori, în fine, din încercarea de a unifica semantic un anumit pasaj (în v. 1,3 LXX are „judecătorul” în loc de „cearta, neînțelegerea” din TM într-un pasaj dominat de terminologie juridică).

4. Efectele stilistice proprii textului grec

Pe lângă efectele ritmice și paralelisme sintactice reproduse cu grijă din textul ebraic, versiunea LXX și-a creat propriile efecte stilistice cu ajutorul unor asonanțe sau al unor expresii rare, al unor termeni tehnici aleși cu grijă și al unor cuvinte neobișnuite și deosebit de expresive. Drept exemplu, se cuvin amintite aici trăsături specifice precum terminologia „juridică” din vv. 1,3 și 2,1; cuvintele ce compun o descriere foarte sugestivă a năvălirii dușmane în v. 1,8; termenii din limbajul pescăresc în vv. 1,14-17 și medical în v. 2,15; cuvintele asociate noțiunilor de „dispreț” și „impietate/necucernicie” (vv. 1,3.5.13; 2,5), laitmotive ale textului profetic; rarități lexicale expresive precum ἐξάλλομαι „a sălta” ori ἐξιππάζομαι „a încăleca” (v. 1,8) și multe altele. De remarcat, de asemenea, utilizarea religioasă a unor cuvinte precum ὑπομένω „a aștepta [răbdător și plin de încredere]” în v. 2,3 și εὐλαβέομαι „a se închina cucernic” în v. 2,20, tipică pentru traducătorul Cărților Celor Doisprezece.

III. „Rugăciunea lui Avacum” – un psalm

Capitolul 3 al Cărții lui Avacum poartă, atât în textul grec, cât și în ebraică, un titlu propriu: „Rugăciunea (TM ῥ᾿*phillāh*, LXX προσευχή) lui Avacum profetul”, urmat de o indicație (*‘al sīgħ’yōnōth*) al cărei sens este încă nelămurit în ebraică, dar care a fost tradusă în greacă prin μετὰ ὀδῆς „cu cântare” (v. 3,1). Textul rugăciunii este întretăiat, asemenea celui al

psalmilor, de „opri” (TM *selāh*, LXX διάψαλμα) după primul emistih al vv. 3,3 și 3,9 și la sfârșitul v. 3,13, purtând de asemenea, la sfârșit, o indicație muzicală (doar în TM). Toate aceste elemente, alături de limba textului, dovedesc că „rugăciunea” profetului este, de fapt, un psalm.

Cărturarii moderni nu s-au putut pune de acord nici în privința structurii textului rugăciunii, nici în privința locului pe care-l ocupă ea în Cartea lui Avacum. Astfel, unii cred că psalmul este alcătuit din fragmente diverse de origine orientală, asemănătoare poemelor cananeene întru slava lui Baal triumfător asupra haosului, cuprinzând descrierea unei teofanii asociate furtunii¹². Alții însă au identificat corespondențe și ecouri în structura internă a capitolului care sugerează că ne aflăm dinaintea unui text unitar¹³. În privința relației „rugăciunii” cu restul Cărții lui Avacum, anumiți cercetători moderni sunt de părere că psalmul este mai curând un text arhaic, care a circulat mai întâi separat, fiind ulterior alipit celorlalte două capitole. Astfel, potrivit lui T. Hiebert, inserarea „rugăciunii” s-a produs târziu, după căderea Ierusalimului și exilul babilonic, într-un climat profetic diferit, marcat de începuturile apocalipticii iudaice, și ar fi avut un sens eshatologic¹⁴. Majoritatea comentatorilor însă preferă să vadă în „rugăciunea” finală o concluzie cât se poate de firească a primelor două capitole ale profeției¹⁵, deși este greu de spus dacă psalmul acesta al biruinței, alcătuit întru slava lui Dumnezeu, i se datorează cu adevărat profetului însuși.

În orice caz, textul grec al „rugăciunii” cuprinde o seamă de puncte de legătură între cap. 3 și precedentele, elemente tematice și lexicale (vezi *infra*, notele la vv. 3,2-3), care dovedesc că, în secolul al II-lea î.H., traducătorul Cărții lui Avacum nu se îndoia de apartenența acestui capitol la textul profeției. Așa se explică, probabil, traducerea interpretativă, în funcție de context, a indicației muzicale din v. 3,19, care astfel dispare din LXX, deși

12. Vezi W.F. Albright, „The Psalm of Habakkuk”, în *Studies in Old Testament Prophecy, Dedicated to Th.H. Robinson*, ed. H.H. Rowley, T & T Clark, Edinburgh, 1950, pp. 1-18 (cu trimiteri la surse ugaritice) și U. Cassuto, „Chapter III of Habakkuk and the Ras Shamra Texts”, *Biblical and Oriental Studies*, vol. 2, Ierusalim, 1975, pp. 3-15.

13. Vezi P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, Secrétariat de l'Université, Neuchâtel, 1944.

14. T. Hiebert, *God of My Victory: The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, Scholars Press, Atlanta, 1986.

15. Vezi, de pildă, M. Delcor, „La geste de Yahvé au temps de l'Exode et l'espérance du psalmiste en Habacuc III”, în *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montiserrati, Montserrat, 1954, pp. 287-302.

alte indicații similare sunt corect identificate și traduse în versiunea greacă a Psalmilor.

„Rugăciunea lui Avacum” ni s-a păstrat fragmentar (3,9-15) în sulul de la Nahal Hever, dar lipsește din textul cărții comentat în *Peșorul* descoperit la Qumran (1QpHab), datat la jumătatea secolului I î.H. Aceasta nu înseamnă neapărat că la acea dată capitolul 3 lipsea din structura cărții, ci doar că el nu prezenta nici un interes pentru interpretarea actualizantă pe care o făceau membrii comunității de la Qumran. La o dată necunoscută, „Rugăciunea lui Avacum” a pătruns între textele destinate lecturii liturgice sinagogale, fiind citită în a doua zi a Sărbătorii Săptămânii în legătură cu Deut. 16,9¹⁶. În Targum, ea s-a bucurat de o atenție deosebită, textul fiind rescris și îmbogățit, între altele, cu elemente de legătură cu restul Cărții lui Avacum. Începând din secolul al V-lea d.H., „Rugăciunea lui Avacum” a fost copiată (cu un text aproape identic cu cel transmis în Cărțile Celor Doisprezece) în manuscrisele grecești ale LXX în colecția specială de „Ode” adăugate Psaltirii, ocupând fie locul al patrulea, fie al șaselea între celelalte „rugăciuni”. „Rugăciunea lui Avacum” lipsește însă din lista „Cântărilor” alcătuită de Origen și e pomenită abia în secolul al V-lea la scriitori creștini precum Niceta din Remesiana și Hesychios din Ierusalim, care i-a și dedicat, de altfel, o serie de glose¹⁷.

1. Structura „Rugăciunii lui Avacum”

Asemenea altor psalmi biblici, nici cele nouăsprezece versete ale cap. 3 din Cartea lui Avacum nu au o structură limpede, cu subiecte bine diferențiate, ci se caracterizează mai degrabă printr-o serie de imagini legate de o teofanie viitoare, descriind venirea Domnului ce va aduce atât răsturnări cosmice și nenorociri pentru neamuri, cât și izbăvire pentru „unșii” Lui. Ultimele cuvinte ale profetului îi afirmă cu tărie încrederea în puterea lui Dumnezeu „Mântuitorul”, pe tonul unei cântări de biruință. În traducerea de față, am urmat împărțirea în unități semantice sugerată de editorii BA, după cum urmează: vv. 3,2-5 joacă rolul de introducere a teofaniei, ultimul verset

16. Vezi Ch. Perrot, „The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue”, în *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M. Mulder și H. Sysling, Fortress, Philadelphia, 1988, pp. 137-159, mai ales pp. 146-147 și 251-254.

17. Editate de V. Jagic în *Supplementum Psalterii Bononiensis*, Viena, 1917, pp. 301-320.

marcând dezlănțuirea cataclismelor cosmice; vv. 3,6-15 cuprind descrierea propriu-zisă a acestora însoțită de expresia credinței profetului în „mântuirea” poporului (v. 8), a „celor unși” (v. 13) și în pieirea nelegiuiților (vv. 12-13); vv. 3,16-17 înfățișează biruința lui Dumnezeu asupra celor puternici, iar vv. 3,18-19 dau glas bucuriei triumfătoare a profetului.

2. Trăsături caracteristice ale textului grec al „Rugăciunii lui Avacum”

Dacă traducătorul Cărții lui Avacum a arătat o grijă deosebită pentru redarea caracteristicilor formale ale textului ebraic în LXX, așa cum am arătat mai sus, în cazul „Rugăciunii” se poate spune că el a făcut chiar exces de zel, probabil recunoscând calitatea poetică aparte a acestui text. Unitățile formale ale originalului, grupuri de câte trei cuvinte, sunt reproduse cu strictețe în greacă, la fel cum se întâmplă cu paralelismele și efectele sonore datorate repetițiilor de consoane, într-o echivalare formală aproape fără cusur. În traducere, ne-am străduit să păstrăm –, firește, atât cât s-a putut – toate aceste efecte poetice.

Pe de altă parte, în ciuda ogindirii perfecte a elementelor formale, versiunea greacă a „Rugăciunii” se deosebește adesea, din punctul de vedere al înțelesului, de forma actuală a TM. Deosebirile acestea erau deja numeroase și simțite ca atare la vremea când s-a alcătuit traducerea revizuită (în stil καίτε) atestată în 8Hev, unde citim, pentru cele șapte versete păstrate, nu mai puțin de douăzeci și două de corecturi (semnalate de noi în notele la versetele respective). Astfel, în ciuda identității formale, textul LXX se îndepărtează simțitor de cel al Bibliei ebraice în privința sensului, lucru ce trebuie pus pe seama libertății creatoare a traducătorului LXX, care s-a crezut îndreptățit să extragă din textul pe care-l tălmăcea un înțeles potrivit contextului istoric și spiritual al epocii sale.

Abaterile de la structura versetelor și emistihurilor din original sunt puține (vv. 3,2.12.14), ele datorându-se uneori structurii opace a textului de bază (vv. 3,5-6.7.10-11). Alte diferențe de detaliu vor fi semnalate în note. Toate acestea creează un text grec pe alocuri din cale afară de dificil (vv. 3,5.6.9), uneori dincolo de pragul înțelegerii omenеști, ca în cazul v. 3,2, unde apare expresia celebră „între două făpturi vii”, prilej de caznă pentru nenumărați exegeți antici și moderni. Deosebirile față de textul ebraic se datorează câteodată unor inovații lesne identificabile ale traducătorului. Astfel, în v. 3,4 se vorbește de „iubirea” lui Dumnezeu, absentă

din TM; în v. 3,5 traducătorul a introdus în text un „Cuvânt” (λόγος) în locul „Ciumei” din original, favorizând astfel interpretările hristologice; în v. 3,13 însă, „unsul” din TM a devenit „unșii” (τοὺς χριστούς), eliminând posibilitatea unei interpretări hristologice similare; în v. 3,16, „poporul unde-am pribegit” în loc de „poporul care ne atacă” transformă amenințarea din original în făgăduința mântuirii pentru poporul Domnului, întărită în v. 3,18 de pomenirea lui Dumnezeu „Mântuitorul” în loc de Dumnezeu „Mântuirii”.

Înzestrată cu noi înțelesuri și cu o coerență aparte ca urmare a acestor opțiuni exegetice inovatoare și binecuvântată cu o perfecțiune formală și frumusețe stilistică remarcabile, versiunea grecească a „Rugăciunii lui Avacum” avea să se bucure peste veacuri de atenția a numeroși comentatori antici, în tradiția iudaică, precum și în cea creștină.

IV. Receptarea Cărții lui Habaquq/Avacum

în tradițiile exegetice antice

1. Interpretările iudaice

În Comentariul (*Peșer*) la Habaquq descoperit la Qumran găsim pentru prima oară o interpretare actualizatoare a primelor două capitole din cartea profetului, pe care autorii le citeau într-un text ebraic premasoretic. „Cel necucernic” (vv. 1,4 și 2,15), asupritor al „celui drept”, este identificat cu „preotul cel necredincios” de la Ierusalim, blestemat pentru că i-a asuprit pe „săraci” (*cf.* vv. 2,5.6.17), nume pe care și-l dădeau membrii comunității de la Qumran. În plus, potrivit acestui document, „chaldeii” pomeniți de profet în v. 1,6 nu sunt alții decât romanii, care vor năvăli în Iudeea spre a-i pedepsi pe preoții necredincioși și a le jefui bogățiile adunate în chip necinstit (v. 2,8), cucerind și Ierusalimul (v. 2,17).

Targumul Cărții lui Habaquq este mai apropiat de TM decât de versiunea LXX și oferă interpretări marcate de preocupări teologice pe care le regăsim și în cazul celorlalte Cărți ale Celor Doisprezece: eliminarea limbajului antropomorfic referitor la Dumnezeu (în vv. 1,2.13), interpunerea unor entități mediatore între oameni și Dumnezeu (*š'khināh* „Prezența/Locuirea” și *memra* „Cuvântul” lui Dumnezeu în vv. 1.12-13).

2. Cartea lui Avacum în Noul Testament și în apologetica creștină

Două versete din Cartea lui Avacum sunt citate în NT, fără pomenirea numelui profetului. Acest fapt atestă folosirea timpurie a textului în slujba interpretării ce-L identifica pe Iisus cu Mesia, Mântuitorul a cărui venire fusese prevestită în VT.

Astfel, în Fp. 13,41, apostolul Pavel citează „ceea ce s-a zis în prooroci: «Vedeți, disprețuitorilor, mirați-vă și pieriți, căci Eu făptuiesc o faptă în zilele voastre, o faptă pe care nu ați crede-o când v-ar povesti-o cineva»”, reproducând Av. 1,5 într-o versiune ușor diferită de cea a LXX, pentru iudeii adunați la sinagoga din Antiohia Pisidiei, muștrându-i pentru necredința lor față de „fapta” minunată vestită de profet, adică venirea lui Hristos.

Versetele 2,2-4 sunt citate, tot anonim și legate de o expresie din Isaia, în Evr. 10,37-38 ca „făgăduință” a venirii lui Hristos. Textul profetic prezintă în forma citată unele deosebiri față de LXX, dintre care cea mai însemnată este introducerea unui articol masculin înainte de ἐρχόμενος (nearticulat în Av. 2,3), care devine astfel „Cel care vine”, favorizând interpretarea în cheie hristologică a pasajului profetic. Formula din v. 2,4 („dreptul din credință va trăi”) este invocată în Gal. 3,11 și Rom. 1,17 în contextul dezbaterii despre însemnătatea credinței pentru mântuire. În consecință, formula se va bucura de numeroase interpretări și în tradiția iudaică, și în cea creștină datorită importanței sale doctrinare în problematica credinței și a așteptării mesianice.

Întregul pasaj a fost comentat îndelung, în versiunea citată în Evr. 10,37-38 (cu articolul adițional), de Eusebiu al Cezareei (*DE* 6,4), care se oprește și asupra controversatelor vv. 3,2-5 („Între două făpturi vii fi-vei cunoscut”) în *DE* 6,15, interpretându-le tot în cheie hristologică.

De fapt, enigmatică expresie (Av. 3,2) citată mai sus, care poate fi interpretată și „Între două vieți fi-vei cunoscut” (vezi nota *ad loc.*), a dat naștere la interpretări pe cât de numeroase, pe atât de diverse. Theodor al Mopsuestiei, preocupat de sensul istoric al cărții profetului, a căutat să așeze „Rugăciunea lui Avacum” în continuarea celor două profeții exprimate în capitolele inițiale ale cărții, socotind că Dumnezeu se va arăta „între două făpturi vii”, adică între iudei și babilonieni. La fel a procedat și Theodoret al Cyrului. Origen însă a dat o interpretare teologică pasajului: Dumnezeu se manifestă între Fiul și Sfântul Duh, la fel cum, în interpretările

iudaice ale capacului împăcării (Ex. 25,17; Num. 7,89), El se arată „între cei doi heruvimi” (*De princ.* 1,3,4 și, în greacă, *Com. Rom.* 5)¹⁸. Părinții vor combate această interpretare din cauza poziției inferioare pe care I-o atribuie Fiului, dar ideea unei apropieri de exegeza privitoare la capacul împăcării cu heruvimii săi va reveni la Chiril al Alexandriei. Cele două „făpturi vii” au mai fost interpretate ca referiri la cei doi tâlhari între care a fost răstignit Iisus (Hesychios din Ierusalim). Augustin enumeră chiar trei interpretări diferite: Dumnezeu se va arăta între Noul și Vechiul Legământ, între cei doi tâlhari sau între Moise și Ilie (*Civ.* 18,32), ultimele două posibilități fiind pomenite și de Beda Venerabilul (PL vol. 91, col. 1238BC). Ieronim inventariază toate aceste interpretări, adăugându-le încă una, pe care o preferă; aceasta consideră cele două „făpturi vii” întruchipări alegorice ale celor două Biserici, „cea dintâi, născută din tăierea împrejur și a doua, adunată laolaltă din cei cu prepuț [netăiat]”. În fine, evlavia populară a văzut în cele două „făpturi vii” cele două animale, asinul și boul, între care s-a născut Hristos¹⁹.

Alți Părinți au ales varianta teofaniei „între cele două vieți”, gândindu-se la venirea Mântuitorului „între viața omenească și viața dumnezeiască”, adică între „dumnezeirea și umanitatea Sa” (Eusebiu al Cezareei, *DE* 6,15,2). Cele „două vieți” au fost de asemenea citite ca figuri ale celor două Testamente (Chiril al Alexandriei, Augustin) sau ale vieții prezente și ale celei veșnice (Theodoret, Chiril al Ierusalimului, *Cat.* 12,20).

Părinții n-au perceput nici un fel de cezură între primele două capitole ale cărții și „Rugăciunea lui Avacum”, așa cum fac mulți comentatori moderni. Eusebiu al Cezareei, bunăoară, atribuie rostirea acestei rugăciuni (*DE* 6,15,2) – care privește misiunea lui Hristos – unui impuls primit de profet pentru că a auzit, sub inspirația Duhului Sfânt, vestea minunată privind venirea Mântuitorului (v. 2,3: „Căci [El] de venit va veni și nu va-ntrăzia” și v. 2,4: „dreptul din credința [lui] față de Mine va trăi”). Pentru Chiril al Alexandriei, profetul, în cap. 3, dă glas profeției anunțate în v. 2,3 („încă o vedenie pentru clipa hotărâtă”), care nu este alta decât vestea cea bună a întrupării Domnului.

18. J. Scherer, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. III,5-V,7*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo, 1957, p. 160.

19. Cf. Is. 1,3 și J. Ziegler în *Münchener Theologische Zeitschrift* 3, 1952, pp. 385-402.

3. *Marile comentarii patristice la Cartea lui Avacum în veacurile al IV-lea și al V-lea d.H.*

Părinții care s-au aplecat asupra textului profeției lui Avacum au căutat să descopere, ca de obicei, pe lângă un context istoric propriu-zis, și o semnificație teologică. Astfel, din cap. 1 și 2 comentatorii din epoca patristică au dedus că în vremea profetului poporul lui Dumnezeu (sau cel puțin o parte a acestuia) trăia în necredință; acestui popor păcătos profetul îi vestește pedeapsa pe care i-o vor aplica babilonienii, instrumente ale mâniei divine. Aceștia vor avea, la rândul lor, parte de pedeapsă pentru violența excesivă de care au dat dovadă, iar iudeii vor fi în cele din urmă eliberați de sub stăpânirea lor. Semnificația teologică a cărții a fost identificată în v. 2,4, mai exact în versiunea acestuia citată în NT: „dreptul” își va afla viața în „credința” (ἐκ πίστεως) sa față de Dumnezeu, în „așteptarea” venirii Lui mântuitoare (v. 2,3).

Theodor al Mopsuestiei, în prologul Comentariului său, schițează un plan al Cărții lui Avacum, pe care o vedea alcătuită din două părți distincte, identice ca structură cu Psalmul 9 (Ps. 9 și 10 în TM). O primă parte cuprinde plângerea împotriva puternicilor zilei, asupritori ai săracilor (vezi Ps. 9,22-23 = Ps. 10,1-2 TM); păcatul acesta va atrage asupra lor mânia divină și pedeapsa înfăptuită prin mijlocirea babilonienilor. A doua parte este un rechizitoriu adresat babilonienilor cuceritori ai Ierusalimului, a căror trufie nu va rămâne nepedepsită. Apropierea între textul profetic și Ps. 9 este întemeiată pe prezența în textul psalmic a „săracilor” asupriți, deși aceștia nu sunt pomeniți nicăieri în mod explicit în Cartea lui Avacum. Între Părinți, Theodor al Mopsuestiei este singurul care face o asemenea legătură, deși o idee similară apare și în *Peșorul* de la Qumran (vezi nota la vv. 2,5,17), ceea ce ar putea însemna că exegetul creștin cunoștea o tradiție interpretativă (iudaică) pentru care asuprirea săracilor era una din ideile centrale ale mesajului profetic din Cartea lui Habaquq.

Pentru Chiril al Alexandriei, însemnătatea (σκοπός) cărții este deopotrivă istorică și spirituală: blestemele din cap. 2 se pot referi fie la Nabucodonosor, fie la Satana. Profetul a încercat să-i învețe pe fiii lui Israel că exilul, înfrângerile și robia ce vor veni „în clipa hotărâtă” sunt toate rânduite de Dumnezeu. Domnul îi amenință pe „cei ce disprețuiesc năvălirea babilonienilor” (v. 1,5), dar se întoarce și împotriva cruzimii năvălitorilor

din Babilon, numindu-i „disprețuitori” pe cei care au incendiat Templul, orașul sfânt și vasele sfințite (v. 1,13). Chiril îi identifică astfel pe iudei și pe babilonieni, ambii destinatari ai profeției lui Avacum, numindu-i „disprețuitori”. Pentru el, profetul vestește, de asemenea, cucerirea Babilonului de către Cyrus și eliberarea „în clipa hotărâtă” a iudeilor ce fuseseră duși în robie. Eliberarea aceasta e văzută ca o prefigurare a eliberării tuturor, pe care o va împlini Hristos, învingându-l pe Satana. Chiril interpretează „Rugăciunea” din cap. 3 în strictă legătură cu „taina lui Hristos”. „Domnul” căruia I se adresează profetul este, de fapt, Hristos; Lui Îi sunt închinete toate laudele din text (vv. 3,2-4); El se va arăta prin întruparea Sa, spre „împăcare” (vezi *supra*, interpretarea dată de Chiril expresiei „între două făpturi vii” și notele la vv. 3,5.13).

Theodoret a scos în evidență mai cu seamă însemnătatea filosofică a demersului contestatar al profetului: „tăcerea” lui Dumnezeu față de victoria nedreptății îl face pe profet să se îndoiască, cel puțin aparent, de eficiența providenței divine.

Augustin, în schimb, rămâne la interpretarea tradițională (*Civ.* 18,32): Av. 2,2-3 este o vestire a venirii lui Mesia; „Rugăciunea lui Avacum” trebuie înțeleasă în legătură cu misterele lui Hristos: astfel, în v. 3,4 „coarnele” se referă la brațele crucii pe care Acesta a fost răstignit.

Hesychios din Ierusalim a citit profeția lui Avacum ca pe o prevestire a triumfului creștinismului răspândit printre neamuri asupra tuturor celorlalte religii și, în același timp, ca pe o ilustrare alegorică a înfruntării exemplare dintre Hristos și diavol.

Ieronim a închinat acestei cărți profetice un comentariu detaliat, nu mai puțin important decât cel la Cartea lui Iona, deși mult mai puțin studiat decât acela. Interpretările sale se apropie adesea de cele păstrate în glosele lui Hesychios din Ierusalim, cu urme ale exegezei lui Origen. Este întru totul remarcabil procedeul interpretativ al lui Ieronim în comentariul la Habacuc: după ce dă o traducere proprie bazată pe textul ebraic și o interpretare „istorică” a acestui text, el se adresează versiunii LXX pentru a descifra în ea sensul „alegoric” al textului, *i.e.* vestirea misterului creștin (vezi notele la vv. 1,8.11).

Anexa 1

Versiunea Barberini a „Rugăciunii lui Avacum”

Capitolul 3 al Cărții lui Avacum ni s-a păstrat și într-o traducere greacă independentă de cea a LXX, acesta fiind singurul text din Cărțile Celor Doisprezece pentru care există o asemenea traducere paralelă. Nu se știe cu siguranță nici la ce dată s-a făcut traducerea, nici cine îi este autorul, nici ce a motivat o asemenea întreprindere. Această enigmatică versiune „Barberini”, intitulată astfel după numele unuia din cele șase manuscrise grecești în care se păstrează traducerea²⁰, a stârnit interesul interpreților moderni, care au emis felurite ipoteze cu privire la geneza și scopul ei. H.St.J. Thackeray²¹ a văzut în ea o dovadă pentru existența unor inițiative de traducere parțială în greacă a Bibliei ebraice înainte de LXX, motivate probabil de necesități liturgice. O ipoteză asemănătoare a formulat și H. Bévenot, care s-a întrebat dacă textul Av. 3 nu a fost tradus „spre a fi recitat într-un cadru mai mult ori mai puțin solemn în sinagogile iudeilor elenizați”²². În orice caz, versiunea Barberini se apropie în multe locuri de cea a LXX (vv. 3,2.6), probabil ca urmare a contaminării celor două tradiții textuale. E.M. Good²³ a studiat textul acestei traduceri grecești, pe care o socotește de bună calitate, destul de liberă, cu multe cuvinte rare și o seamă de dublete și parafraze bazate, poate, pe un text ebraic premasoretic. După părerea sa, textul este într-adevăr de origine liturgică și a fost tradus în Egipt, fie în secolul al II-lea d.H., fie în prima jumătate a secolului următor. În fine, N. Fernández Marcos²⁴, a demonstrat că tehnica traducerii păstrate în versiunea Barberini prezintă asemănări importante cu cea folosită de traducătorii din cercul lui Symmachos, tâlmăcirea datorându-i-se probabil unui discipol al acestuia și putând fi deci datată în secolul al II-lea d.H.

20. Manuscrisul *Barb. Gr.* 549 a fost publicat de J. Ziegler în ediția sa a Cărților Celor Doisprezece, *Duodecim prophetae*, ed. a II-a revăzută, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, pp. 273-275; vezi și introducerea lui Ziegler în același volum, pp. 137-138, cu bibliografia mai veche, precum și D. Barthélemy, *CTAT* 3, pp. CLXIV-CLXVII.

21. *The Septuagint*, pp. 48-51.

22. H. Bévenot, „Le Cantique d’Habacuc”, *RB* 42, 1933, pp. 499-525.

23. E.M. Good, „The Barberini Greek Version of Habakkuk III”, *VT* 9, 1959, pp. 11-30.

24. W. Fernández Marcos, „El texto Barberini de Habacuc III reconsiderado”, *Sefarad* 36, 1976, pp. 3-36.

Avacum

1¹ Prevestirea pe care a văzut-o Avacum profetul.

1,1 „Prevestirea”: gr. λῆμμα, *litt.* „ceea ce este apucat”, „povară, sarcină”, este folosit aici (și în Na. 1,1; Zah. 9,1; 12,1; Mal. 1,1), într-un chip destul de enigmatic, ca echivalent al ebr. *maššā* „povară, încărcătură”, „ridicare, înălțare, purtare”, „tribut” pentru a denumi „profeția, viziunea” primită de profet. M. Harl, care a studiat în amănunt această echivalare (vezi „Le sens et l’histoire du mot *lēmma* comme intitulé d’une prophétie”, notă complementară în BA, vol. 23, *Les douze prophètes 4-9*, Cerf, Paris, 1999, pp. 302-310), socotește că ea se datorează unei traduceri automate a termenului ebraic cu un derivat al verbului gr. λαμβάνω „a lua, a ridica” însoțită de o inovație semantică specifică limbajului LXX, prin care termenului grec i s-a atribuit și sensul de „a ridica glasul, a rosti, a da de veste, a profeti” (vezi și Muraoka, *Lexicon*, p. 142, *s.u.* λαμβάνω 7). Ceilalți traducători antici și Părinții au urmat alte interpretări, fie reținând pentru termenul grec sensul concret al cuvântului ebraic și traducând în consecință, „povara, greutatea” (Aquila, Ieronim), fie căutând un înțeles pentru λῆμμα în strictă legătură cu sensurile verbului λαμβάνω, din care este derivat (Theodotion, Symmachos, Theodor al Mopsuestiei, Theodoret, Chiril al Alexandriei). Astfel, spre deosebire de Ieronim, pentru care profeția este „o grea povară” (*graue onus*), care-l strivește adesea pe profet, Părinții greci au înțeles „viziunea” lui Avacum (și a celorlalți profeți unde apare cuvântul λῆμμα) fie ca pe un dar „luat, primit” de la Dumnezeu (Hesychios din Ierusalim și autorul anonim al unei *Omilii la Isaia* atribuite lui Vasile cel Mare în PG vol. 30, col. 131-36), fie ca pe rezultatul unei stări extatice în care mintea profetului este „apucată, luată” (ληψις, ληφθηναί) de puterea lui Dumnezeu și purtată spre contemplație (Theodoret, PG vol. 81, col. 1812B) ori „prinde, ia, apucă” (λαμβάνει) știința despre viitor dăruită de Dumnezeu (Chiril al Alexandriei, *Com.*, vol. 2, p. 70). Pe baza unor asemenea interpretări, Ioan Gură de Aur identifică pur și simplu λῆμμα cu ῥῆσις sau λόγος „cuvântare, zicere” (*Fr. in Ieremiam*, PG vol. 64, col. 745D). ♦ „Avacum”: TM are *Hābhaqqūq*, nume înrudit probabil cu un cuvânt asirian (*habbaququ*, *hambaququ*), nume al unei plante, dar și nume de persoană. Conform majorității manuscriselor LXX și VL (citată de Augustin), forma greacă a numelui este Αμβακουμ (*Ambakoum*). În ebraică, numele profetului se poate lega de *hābhaq* „a îmbrățișa”, sugerând, după părerea lui Ieronim, care-l traduce cu *amplexatio*, fie iubirea de Dumnezeu (interpretare preferată de Beda Venerabilul, PL vol. 91, col. 1254B), fie lupta, înfruntarea între profet și Domnul. Cum Părinții greci aveau în față o altă variantă a numelui, ei l-au apropiat mai curând de ebr. *abbā* „tată,

- ² Până când, Doamne, voi [mai] striga,
și Tu nu mă vei asculta?
Oare voi striga către Tine, împovărat de nedreptăți,
și Tu nu vei veni în ajutor?
³ Pentru ce mi-ai arătat dureri și suferințe,

părinte” și de vb. *qūm* „a se ridica, a se scula”, dându-i înțelesul de „părintele trezirii” (Hesychios din Ierusalim) ori „tatăl s-a sculat” (interpretare citată în manuscrisul *Gr. Patm.* 209).

1,2-17 Plângerea profetului, care vede cum nedreptatea iese câștigătoare. Dumnezeu vestește o invazie nimicitoare.

1,2 „voi [mai] striga... voi striga către Tine”: am tradus în același fel două verbe gr. diferite (κράζω și βοάω), al căror sens nu diferă semnificativ în LXX, amândouă putându-se referi la o „plângere”, ca în pasajul de față. ♦ „Tu nu mă vei asculta”: ideea că Dumnezeu nu dă ascultare credinciosului dispăre în Targum, care traduce aici (și în v. 1,13): „nu Ți se va fi dat de știre”. ♦ „împovărat de nedreptăți”, *litt.* „nedreptățit” (ἀδικούμενος). TM are „[să strig]: «Silnicie!»”. Spre deosebire de TM, unde profetul denunță o violență care nu-l afectează neapărat, traducerea LXX îl transformă și pe profet în victimă a nedreptății. ♦ „nu vei veni în ajutor”: probabil în sens juridic („a lua partea cuiva, a asista”); nici în greacă, nici în ebraică verbul nu are un complement exprimat.

1,3 Complementele lui „a arăta” se grupează altfel în LXX decât în originalul ebraic, determinând o restructurare sintactică a textului. TM are „De ce îmi arăți nenorocirea, iar răul Tu [il] privești? // Iar pustiirea și silnicia [sunt] dinaintea mea / neînțelegerea și sfada se ridică!”. Cei opt termeni ebraici care denumesc aici aspecte ale opresiunii sunt traduși destul de vag în greacă (vezi J. Pons, *L'Oppression dans l'Ancien Testament*, Letouzey et Ané, Paris, 1981, pp. 141-60). ♦ „să privesc la”: gr. ἐπιβλέπειν „spre a privi”. TM are *tabhū*, persoana a II-a singular de la forma cauzativă (*hiphil*) a verbului *NBT* „a privi”; însă această formă poate avea și sensul simplu de „a privi”, întrucât aici nu este menționat cine este „făcut să privească”. Așadar în TM Dumnezeu ar putea fi cel care privește nedreptatea (= „o tolerează”?); În traducerea din LXX, cu un infinitiv, profetul ar fi cel care suferă la vederea nedreptății. ♦ „nenorocire”: gr. ταλαιπωρία lipsește din vocabularul Pentateuhului, dar apare adesea în Psalmi și la Profeti (cf. nota la Ioel 1,15). Cuvântul aparține vocabularului tragediei grecești și exprimă o durere, suferință, năpastă îndurată, nu provocată, o nenorocire materială sau spirituală mult diferită de ebr. *šōdh* „pustiire”, căruia îi corespunde aici. ♦ „necucernicie”: același cuvânt ebraic (*hāmās*) tradus în v. 1,2 cu „nedreptate” (ἀδικία) în sensul încălcării legilor omenești, capătă acum un înțeles religios (ἀσέβεια „încălcarea legilor divine / a pietății”). Această din urmă echivalare este specifică Celor Doisprezece (10 ocurențe), apărând foarte rar în alte cărți ale LXX, unde termenul ebraic este de obicei redat prin cuvinte împrumutate cu ἀδικία „nedreptate”. ♦ „judecată”: gr. κρίσις dă aici un sens exact, juridic, ebr. *rībħ* „ceartă, neînțelegere”, precizând natura relor din societate împotriva cărora protestează profetul; impresia aceasta e întărită de folosirea mai jos a altor cuvinte din aceeași

- să privesc la nenorocire și necucernicie?
De față cu mine se ține o judecată,
iar judecătorul primește [mită].
⁴ De aceea-i sfărâmată legea
și nu e dusă pân' la capăt judecata,
căci cel necucernic îl asuprește pe cel drept;
de-aceea va să iasă strâmbă judecata!
⁵ Vedeți, voi, disprețuitoarii, și luați seama

familie: „judecătorul” (κρίτης), „judecata”, *i.e.* „sentința” (κρίμα). ♦ „judecătorul primește [mită]”; TM are un text diferit: „sfada se ridică” (*mādhōn yiśśā*); traducătorul LXX a legat *mādhōn* „neînțelegere, ceartă” de *dīn* „a judeca”, schimbând cu totul sensul frazei: plângerea profetului nu se mai referă la neînțelegerile care „se ridică” (*yiśśāh*), ci la judecătorii corupți (ca în Mich. 3,11; 7,3; Sof. 3,3). În consecință, traducerea ebr. *nāsā* „a ridica” cu λαμβάνω „a lua, a primi, a ridica” și fără nici un obiect exprimat, poate fi înțeleasă în mai multe feluri: fie ca o trimitere la expresia idiomatice *πρόσωπον λαμβάνειν* „a părtini, a favoriza”, *litt.* „a ridica fața [cuiva]” (cf. Lev. 19,15; Deut. 1,17), fie în sensul obișnuit de „a primi peșcheșuri, mită” (cf. Ex. 23,7-8; Mich. 3,11). Între Părinți, Chiril al Alexandriei (*Com.*, pp. 72-73) s-a gândit în același timp la favoritism (citând Deut. 1,17) și la luarea de mită (cu trimitere la Mich. 3,11 și Is. 1,22-23). Spre deosebire de editorii BA, care traduc literal expresia ambiguă din greacă, am urmat interpretarea lui Chiril, întregind ușor versetul cu o trimitere la primirea de mită, care pare mai probabilă în context.

1,4 „e sfărâmată”: gr. διεσκέδασται. TM are aici un verb (*pūgh*) cu sens obscur, „a amorți, a slăbi”, iar Targumul interpretează pasajul în sensul că domnia Legii a slăbit. După părerea editorilor BA, folosirea lui „a rupe, a sfărâma” în contextul de față trimite la imaginea, frecventă în VT, a ruperii Legământului între Domnul și poporul Său (vezi, de pildă, Gen. 17,14 și Zah. 11,10). ♦ „cel necucernic [*litt.* «fără evlavie/pietate»]... cel drept”: ἀσεβής și δίκαιος din traducerea greacă reiau aici „nedreptatea” (ἀδικία) și „impietatea, lipsa evlaviei” (ἀσέβεια) din vv. 1,2,3, dând pasajului o unitate semantică absentă din originalul ebraic, unde se folosesc alți termeni („răul” și „dreptul”). ♦ „strâmbă”: cf. Ex. 23,6: „Să nu strâmbi hotărârea [dată] săracului la judecată”. ♦ Cele două personaje pomenite aici au fost identificate în fel și chip (vezi Introducerea). Pentru Hesychios din Ierusalim, „cel drept” este poporul creștin provenit dintre neamuri, această identificare oferindu-i o cheie de lectură pentru întreg pasajul care urmează. Grigore din Nazianz (*Or.* 2,60) a folosit primele versete din Cartea lui Avacum alături de alte locuri din Cărțile Celor Doisprezece pentru a-și justifica propria fugă de preoție, pentru el profetul fiind un simbol al omului descurajat dinaintea judecătorilor nedrepti și a răutății preoților ticăloșiți.

1,5 „disprețuitoarii” (οἱ καταφρονῆται): TM are „printre neamuri”. Traducătorul LXX citește, în loc de *baggōyim*, *bōg^edhīm* „trădători, vicleni”: este vorba fie de o eroare

și minunați-vă [ca de] minune și pieriți,
căci Eu făptuiesc o faptă în zilele voastre,
de n-o veți crede când v-ar povesti-o cineva!

⁶ Căci iată, Eu stârnesc asupra voastră pe chaldeii cei războinici,
neamul acela crâncen, iute de picior,
care străbate întinderile pământului,
să cucerească sălașuri ce nu sunt ale lui.

involuntară, fie de o modificare intenționată, spre a da o identitate precisă „trădătorilor” pomeniți în textul ebraic în vv. 1,13 și 2,5. Schimbarea este foarte importantă: în LXX, prevestirea profetului capătă astfel o țință bine precizată: cei ce disprețuiesc Legea și credința. Traducerea rădăcinii ebr. *BGD* „a trăda, a înșela” cu καταφρονέω „a disprețui” este excepțională și specifică textelor Celor Doisprezece, fiind unul din principalele argumente în sprijinul ipotezei unui traducător unic al Profetilor Mici. În plus, socotindu-i „disprețuitori” pe cei ce calcă Legea, LXX se apropie de traducerea Peșerului de la Qumran, care vorbește și el de „trădătorii” Legământului. Pentru Theodoret, „disprețuitori” sunt „cei ce calcă legea fără nici o teamă” (PG vol. 81, col. 1812D), în vreme ce Theodor al Mopsuestiei crede că este vorba de „cei ce disprețuiesc judecata lui Dumnezeu” (Com., p. 263). ♦ „luați seama”: același verb ἐπιβλέπειν „a privi țință, a privi cu atenție”. ♦ „minunați-vă [ca de] minune” (θαυμάσατε θαυμάσια), *litt.* „minunați-vă de lucruri minunate”; TM are „fiți uluiți, uluiți-vă!” (*hittammēhū l'māhū*). Traducerea aceasta e neobișnuită și rară (doar în Ier. 4,9; Ps. 47,5 și Ecl. 5,7), dar motivată, probabil, de dorința de a reproduce sonoritățile originalului ebraic. ♦ „și pieriți”: adaos al LXX, absent din textul păstrat în 8Hev și în Targum, semnalat ca îndoielnic în Syh., absent din textul comentat în catene, prezent în cel al exegeților antici, dar fără a fi comentat (excepție face Theodor al Mopsuestiei, *ibidem*). ♦ „căci Eu făptuiesc o faptă”: TM are *litt.* „căci o faptă făptuind”, fără a preciza subiectul verbului. Versetul acesta este citat în Fp. 13,41 (vezi Introducerea).

1,6 „Căci iată, Eu”: traducere literală a formulei ebraice care introduce de obicei o acțiune specifică, istorică, iminentă a Divinității (vezi P. Humbert, „La formule hébraïque en HINENI suivi d'un participe”, *REJ* 97, 1934, pp. 59-62). ♦ „stârnesc”, *litt.* „scol, trezesc”, cu aceeași imagine ca a ebr. *qūm*. ♦ „asupra voastră” nu are corespondent în TM și nu este acceptată în ed. Ziegler; am tradus aici textul ed. Rahlfs, întemeiat pe o parte a tradiției manuscrise. ♦ „chaldei cei războinici”: TM are doar „pe chaldei” (*kaš dīm*); ultimul cuvânt (τοὺς μαχητάς) e atestat doar într-o parte a tradiției manuscrise grecești (WAQ, Chiril al Alexandriei, câteva manuscrise în minuscule, unele traduceri antice), lipsind din BSV, din textul antiohienilor, din aproape toate catenele, de la Theodor al Mopsuestiei și Theodoret. Se poate ca mențiunea să fie o glosă târzie, introdusă în text pentru a preciza că e vorba de chaldeii războinici, nu de chaldeii astrologi și specialiști în divinație, mult mai bine cunoscuți în lumea antică (vezi Humbert, 1944, p. 34). Peșerul de la Qumran îi identifică pe chaldei cu romanii, actualizând textul profetic. ♦ „ce nu sunt ale lui”, *litt.* „nu ale lui”, ebraism; formula va fi repetată și lămurită *infra*, în v. 2,6.

⁷ Înfricoșător și fulgerător este [el],
dintr-însul judecata sa are să fie
și prevestirea sa dintr-însul va ieși.
⁸ Și vor sălta mai sus ca leoparzii caii lui

1,7 „Înfricoșător și fulgerător este [el]”: TM are „înfricoșător și de temut, el”. În greacă se trece de la neutru (ἔθνος „neam” în versetul precedent) la masculin (αὐτός „el”), iar comentatorii antici înțeleg această schimbare ca pe o referire la Nabucodonosor, căpetenia chaldeilor (Chiril, Com., p. 78). Unii Părinți au preferat însă o interpretare alegorică: ar fi vorba de diavolul care năvălește în sufletul omului („pământul” și „locuințele” din v. 1,6); „fulgerător” (ἐπιφανής) traduce aici ebr. *nōrā* „de temut”, echivalență specifică textelor din corpusul Celor Doisprezece și rar întâlnită în altă parte în LXX (vezi totuși Jud. 13,6 și 1Par. 17,21). Termenul califică de obicei „ziua Domnului” (Ioel 2,11; 3,4; Mal. 3,22) sau numele Său (Mal. 1,14). Legându-l pe ἐπιφανής de fastul suveranilor elenistici, dintre care unii chiar erau porecliți „cel strălucit” (Antiochus Epiphanes al Siriei, bunăoară), Chiril al Alexandriei citește în acest pasaj o descriere a regilor babilonieni, deopotrivă înconjuțați de fast orbitor și temuți de supuși (*ibidem*). ♦ „dintr-însul... va ieși”: TM are „din el însuși judecata Sa / și mărirea sa ies”; textul grec a adăugat un predicat („are să fie”) și, pentru a crea un paralelism, absent din original, a repetat în a doua parte a hemistihului pe „dintr-însul”. ♦ „prevestirea” (λῆμμα) se bazează pe o interpretare greșită a ebr. *še'ēth* „înălțare, semeție, măreție”, infinitiv al vb. *nāsā* „a înălța, a ridica”, ca „povară, sarcină”, echivalat apoi în chip automat cu λῆμμα „profeție” (vezi *supra*, nota la v. 1,1). Theodoret (PG vol. 81, col. 1813B) preferă aici traducerea lui Symmachos, care i se pare mai limpede: „va judeca El însuși de unul singur și după hotărârea Lui se va face”. Chiril al Alexandriei propune două interpretări diferite, glosând mai întâi λῆμμα cu μόντευμα „ghicire”, cu referire la practicile divinatorii pentru care erau renumiți babilonienii, și înțelegând mai apoi termenul în sensul de „hotărâre” divină de pedepsire a lui Israel, executată de babilonieni (Com., pp. 78-79).

1,8 „vor sălta”: TM are „sunt ușori” (tradus întocmai în 8Hev: „sunt mai ușori”). Verbul gr. ἐξάλλομαι este unul din cuvintele preferate ale traducătorului Cărților Celor Doisprezece (patru ocurențe față de numai una, Is. 55,12, în restul Bibliei, în cărțile traduse din ebraică). ♦ „din Arabia”: TM are „de seară” (*'erebh*) (în unele traduceri, „de stepă”). Aceeași traducere apare în Sof. 3,3 și e posibil ca varianta LXX să păstreze vocalizarea corectă a textului ebraic, „*ārābhāh* „din stepă”, transliterată (și neînțeleasă!) aici în forma Ἀραβία. ♦ „iar călăreții...”; în TM, fraza are o structură diferită: „călăreții lui se răspândesc, călăreții lui înaintează din depărtare, năpustindu-se ca vulturul doritor să se hrănească”. Pentru Hsychios din Ierusalim, călăreții pomeniți aici sunt sfinții apostoli, care aleargă printre neamuri spre a le aduce pe calea credinței. Ieronim, care preferă aici textul LXX, spune că neamurile, o dată convertite, nu mai sunt purtate de diavoli („călăreții”), ci de Hristos. Pentru ambii autori, toți cei convertiți sunt „ca un vultur doritor de hrană” (*litt.* „dornic să mănânce”), pentru că de acum se hrănesc cu trupul Cuvântului lui Dumnezeu.

și [mult] mai iuți ca lupii din Arabia,
iar călăreții-i vor încăleca și vor porni din depărtare,
își vor lua zborul ca un vultur doritor de hrană.
⁹ Nimicirea peste cei necucernici va veni,
peste potrivnici, care-au stat cu fețele-mpotrivă,
și-are s-adune, ca nisipul, sumedenie de robi.

1,9 „necucernici”, *litt.* „fără evlavie”. ♦ „Nimicirea peste cei necucernici va veni”: TM are *litt.* „întregul lui / la silnicie / vine”, în sensul de „vin cu toții spre silnicie”. Deși versiunea LXX reproduce întocmai structura și ordinea frazei din ebraică („nimicirea / către necredincioși / va veni”), îi dă un alt înțeles, vocalizând *kālāh* „împlinirea, distrugerea, nimicirea completă” în loc de *kullōh* „întregul lui” și legând cuvântul astfel obținut de verbul „va veni”, în vreme ce al doilea termen al seriei, abstract în ebraică (*ʾ-hāmās* „pentru silnicie”), a fost redat printr-unul concret: „peste cei necucernici / fără evlavie” (עַל הָעֹפְרִיִּים). Astfel, traducătorul LXX a obținut o interpretare diferită a profeției: dacă TM se referea doar la sporirea în număr și sălbăcie a năvălitorilor, versiunea greacă identifică și ținta atacului punitiv: „cei necucernici”. Textul păstrat în 8Hev are altă traducere, mai apropiată de TM: „și totul va ajunge la nedreptate”. Pentru Theodor al Mopsuestiei, „cei necucernici” sunt asupritorii săracilor, interpretare singulară în contextul patristic, dar apropiată de unele surse iudaice (*Com.*, p. 264; vezi Introducerea). ♦ „care-au stat cu fețele-mpotrivă”, *litt.* „pe cei care s-au împotrivit / cu fețele lor / împotrivă”. Expresia aceasta stângace din LXX a rezultat dintr-o traducere literală (formal), dar aproximativă (semantic) a unui original ebraic enigmatic. TM are mai întâi o formă *m^eghammath* cu sens incert (poate „cu toții, în întregime”), pe care traducătorul a tălmăcit-o pe ghicite („cei care s-au împotrivit”), punând-o probabil în legătură cu „cei necucernici” amintiți mai sus. Dacă „fețele lor” nu i-au pus nici o problemă, ebr. *qādhimāh* „către răsărit” a fost redat prin ἐξ ἐναντίας „dimpotrivă”, probabil spre a-l lega de primul cuvânt al versetului. Soluțiile diferite ale celorlalte traduceri antice presupun un original extrem de dificil și chiar illogic (dacă năvălitorii vin din Babilon, fețele nu le pot fi întoarse „înspre răsărit”, ci doar către apus, adică spre Ierusalim). 8Hev are, în loc de „dinspre răsărit”, „vânt arzător”, variantă prezentă și în traducerea lui Symmachos: „cătarea feței lor [va fi] ca un vânt arzător”. Theodoret (PG vol. 81, col. 1813C-D) preferă această variantă, în care vede o descriere metaforică a sălbăciei năvălitorilor babilonieni, ce li se citea pe chipuri, umplându-i de spaimă pe privitori și făcându-i să pălească întocmai cum vântul arzător din pustie pârjolește trupurile goale. ♦ „s-adune”, *i.e.* pentru a duce în robie. Hesychios din Ierusalim înțelege însă verbul în sens pozitiv, vorbind despre apostoli, „călăreții” lui Hristos, care vor străbate neamurile toate, „adunându-i” pe toți câți fuseseră robiți de demoni. Pentru Ieronim, cel ce-i adună pe credincioși după nimicirea „celor necucernici” este „Cuvântul lui Dumnezeu”, la care se referă „el” din versetul următor. ♦ „sumedenie de robi”: am tradus astfel substantivul colectiv αἰχμαλωσία „robie, robime” (*cf.* Ioel 3,1).

¹⁰ El însuși se va desfăta cu regii
și îi vor fi tiranii niște jucării;
el însuși va lua orice-ntăritură ca în joacă,
va ridica [în jurul ei] movile și-o va cuceri.
¹¹ Atunci va să se schimbe duhul

1,10 „El însuși”: pentru Ieronim și Hesychios, Cuvântul lui Dumnezeu. ♦ „se va desfăta”: TM are „își bate joc”. Hesychios înțelege că poporul credincios alcătuit din neamuri „se desfăta” sub cărmuirea unor regi buni și drepti, bătându-și joc de tirani (demonii) și de orice întăritură (înțelepciunea păgânilor). ♦ „jucării” (παίγνια): TM are o formă rară derivată de la verbul *śāhaq* „a-și bate joc”, care mai apare o dată în emistihul următor. În traducere, am încercat, asemenea tălmăcitorului LXX, să reproducem întocmai această figură etimologică („jucării... în joacă”).

1,11 „Atunci va să se schimbe duhul”: gr. τότε μεταβαλεῖ τὸ πνεῦμα: versetul acesta, extrem de important în structura profeției, pune probleme imense atât în LXX, cât și în TM. În ebraică citim *litt.* „atunci / trece mai departe / suflarea / și se duce / și e vinovat [‘āsēm] // cel căruia / puterea sa / îi [este] dumnezeu”. Cuvântul „suflarea” (*rūah*, τὸ πνεῦμα) poate fi înțeles fie cu referire la vânt, fie la ostirea dușmană care trece „ca vântul”, fie la gândul dușmanilor, fie la Duhul lui Dumnezeu (așa cum îl înțeleg cei mai mulți Părinți), fie chiar la spiritul profetului. În TM, „suflarea” se leagă de primele două verbe: ea „trece și se duce”, cel de-al treilea verb al seriei fiind legat de cuvintele următoare, într-o trecere bruscă la dușmanul pomenit în v. 1,10: „el este vinovat, el, căruia puterea sa îi este dumnezeu”. Întregul verset ar putea fi înțeles, așa cum a și făcut Targumul, ca o descriere a dușmanului care „trece”, încărcat de păcate. În greacă însă, „duhul” este mai curând obiectul verbului μεταβαλεῖ, folosit tranzitiv: „cineva are să schimbe duhul” sau, poate, „are să-și schimbe duhul”, așa cum au citit unii Părinți. Pe de altă parte, „duhul” poate fi și subiect al aceluiași verb, folosit de astă dată intransitiv: „duhul va să se schimbe”. Cele două verbe următoare pot avea și ele același subiect neprecizat (cineva „va să treacă și se va molcomi”) sau „suflarea” sau, în fine, un cu totul alt subiect. Urmând-i pe editorii BA, am socotit că singura soluție înțeleaptă este să păstrăm ambiguitatea originalului. Consecvent interpretării sale alegorice, Hesychios socotește că poporul credincios strâns dintre neamuri „va schimba” în bine răul în care se complăcuse și va trece pe drumul mântuirii. Theodoret (PG vol. 81, col. 1816A) crede că este vorba de Dumnezeu, care, văzând suferințele poporului iudeu, își va schimba gândul în privința lor, arătându-li-Se prielnic. ♦ „se va îmblânzi”: TM are „este vinovat”, cum traduc, de altfel, și Aquila și Symmachos. Traducătorul LXX a ales un sens aparte al rădăcinii ebr. *ʾSM* „a se recunoaște vinovat, a-și răscumpăra greșeala printr-o jertfă, a împăca”. Pentru Theodor al Mopsuestiei, Theodoret și Chiril al Alexandriei, versetul de față se referă la Duhul lui Dumnezeu. După părerea lui Theodor, Dumnezeu „își va întoarce Duhul”, adică își va preschimba mânia și „trecând” printre ei binevoitor, le va dărui iertarea Sa, și, „îmblânzindu-Se / împăcându-se”, nu-l va da peierii pe Israel; profetul dă așadar glas încrederii sale în mila Domnului (*Com.*, p. 264). Ieronim are aceeași

și va să treacă și se va îmblânzi:

așa putere are Dumnezeuul meu!

¹² Nu ești Tu, oare, dintru început, o, Doamne, Dumnezeuul meu cel Sfânt?

interpretare, preferând din nou sensul „figurat” al textului LXX celui „literal” din TM: Duhul se întoarce, nu mai pedepsește, trece printre păcătoși, se roagă pentru ei și-i împacă cu Dumnezeu; prin aceasta se vedește puterea Dumnezeului nostru! ♦ „așa putere are Dumnezeuul meu!”: sensul din greacă e cu totul altul decât în TM, unde „cel căruia puterea lui îi este Dumnezeu” este o critică ironică la adresa dușmanilor care se închină puterii propriilor săbii. Theodoret interpretează aceste cuvinte ca pe o exclamație a profetului, uluit de iubirea de oameni și de îndurarea nemărginită a lui Dumnezeu (PG vol. 81, col. 1816A).

1,12 „Și noi de bună seamă nu vom muri”: TM are, în textul scris, *litt.* „nu vom muri”. Dar, conform unei tradiții iudaice, textul inițial ar fi fost, în concordanță cu începutul versetului, „[Tu] nu vei muri”. LXX atestă totuși un substrat „[noi] nu vom muri”, iar în logica a ceea ce urmează se înțelege că Dumnezeu îi aduce pe chaldei ca să pedepsească pe Israel, dar nu să-l nimicească. ♦ „l-ai rânduit pe el spre judecată, iar El m-a plăsmuit ca să arăt învățătura Lui”: TM are „pentru judecată / Tu l-ai rânduit / și stâncă / pentru a pedepsi / Tu l-ai întărit”: în vreme ce în TM este vorba de invadator în ambele propoziții, în LXX numai prima se referă la chaldei, cea de-a doua descriind funcția profetului, pe care Domnul l-a plăsmuit (ἐπλασε) să arate poporului învățătura divină. Verbul din LXX a apărut în urma unei vocalizări diferite (*yātar* „a plăsmuit”) a ebr. *wēfūr* „și stâncă” înțeles, de obicei, ca un nume metaforic al lui Dumnezeu, pe care, asemenea traducătorului Celor Doisprezece, nici Aquila, nici Symmachos nu par să-l fi recunoscut (ei au „[dușmanul pe care] tare l-ai făcut”). În plus, trecerea de la „pe el l-ai întărit” (TM) la „pe mine m-a plăsmuit” (în LXX) schimbă cu totul înțelesul textului, misiunea de a-i da o lecție poporului nerecunoscător fiind mutată din mâinile dușmanilor în cele ale profetului, care astfel dobândește o funcție pedagogică. Această opțiune a traducătorului, care poate fi motivată de refuzul de a crede că Dumnezeu a putut încredința unor invadatori barbari o asemenea importantă misiune punitivă și educativă, este similară cu a autorilor Peșterului de la Qumran, care au trecut-o asupra „aleșilor Domnului”, *i.e.* a comunității de la Qumran. În Targum, aceeași misiune revine unei entități abstracte (*Memra* „Cuvântul”) Domnului. Expresia τοῦ ἐλέγχειν παιδείαν αὐτοῦ „să arăt [*litt.* să demonstrez/mustru] învățătura/mustrarea Lui” este unică în LXX. Ei îi corespunde în TM doar „pentru a pedepsi”, tradus de obicei prin ἐλέγχειν „a mostra, a judeca, a pedepsi, a îndrepta”, „învățătura Lui” fiind deci un adaos în LXX, probabil o încercare de a explicita sensul verbului. Dar, așa cum sugerează editorii BA, pe care i-am urmat în traducerea de față, expresia mai poate fi înțeleasă și altfel: profetul a fost pus „să demonstreze, să dovedească [acesta fiind un alt sens posibil al verbului ἐλέγχειν] educația/mustrarea Domnului”; în acest caz, „mustrarea Lui” nu mai este o simplă glosă, ci o traducere diferită a verbului „l-ai întărit” din TM, favorizată de confundarea unei consoane

Și noi de bună seamă nu vom muri!

Doamne, l-ai rânduit pe el spre judecată,

iar El m-a plăsmuit ca să arăt învățătura Lui.

¹³ Curat e ochiul [Tău] încât nu vede răutățile

și să privești suferințele nu vei putea.

De ce îi privești pe disprețuitori?

Tăcea-vei oare când cel necucernic îi înghite pe cel drept?

¹⁴ Pe oameni îi vei face ca pe peștii mării,

și ca pe târătoarele ce n-au îndrumător.

¹⁵ Nimicirea în cârlig a ridicat-o,

din radicalul ebraic (*YSD* în loc de *YSR*). Și interpretările patristice șovăie între cele două înțelesuri ale lui ἐλέγχειν: Theodor al Mopsuestiei crede că profetul a fost pus „să condamne” păcatele poporului și „să-i dea învățătură” (*Com.*, p. 265), iar Theodoret socotește că Avacum a fost însărcinat „să-i mustre” pe păcătoși, vestindu-le în același timp „îndreptările” ce vor să vină (PG vol. 81, col. 1816B). Chiril al Alexandriei propune trei interpretări diferite, recunoscând că „este din cale afară de neclar de ce zice [profetul] că ar fi fost rânduit spre judecată”. Astfel, aceste cuvinte pot însemna fie că regele babilonienilor a fost rânduit să împlinească judecata divină, fie că poporul iudeu a fost rânduit să fie judecat și condamnat (κατάκριμα) pentru necredința lui, fie că menirea profetului este să îndreptățească intervenția punitivă a babilonienilor (*Com.*, pp. 85-86).

1,13 „Curat e ochiul [Tău]”, *litt.* „curat e ochiul”, traducere literală a textului din TM, însă contextul sugerează soluția adoptată în traducerea noastră, care urmează textul antiohian, unde citim „ochiul Tău”. Targumul a căutat să elimine o asemenea referire antropomorfică, traducând „*Memra* Ta [= Cuvântul Tău] este prea curată ca să...”. ♦ „nu vei putea” (οὐ δυνῆσθαι): textul tipărit de ed. Rahlfs și Ziegler în temeiul manuscrisului W este conform cu TM, dar o mare parte a tradiției manuscrise grecești are ὁδύνης „al durerii”, poate, o formă mutilată a unui verb ὁδυνῆσθαι „vei îndura [oare]?”. Ideea „nepuținței” divine a fost eliminată, ca și în v. 1,2, de Targum, unde citim: „nu Ți s-a arătat”. ♦ „disprețuitori”: TM are „trădători” (*cf.* nota la v. 1,5). ♦ „cel drept”: TM are „pe cel mai drept decât el [însuși]”. Omisiunea din LXX a fost îndreptată în unele manuscrise, care dau aici ὑπὲρ αὐτόν „decât el” și în celelalte traduceri antice (Aquila, Symmachos, Theodotion).

1,14 „n-au îndrumător”: pentru Theodor (*Com.*, p. 265) și Theodoret (PG vol. 81, col. 1816D), consecința tăcerii lui Dumnezeu este că oamenii sunt tratați asemenea unor ființe lipsite de rațiune și de lege, asemenea unor animale ce trăiesc după legea junglei, ori sunt pradă ușoară pentru demonii sălbatici și cruzi, până în clipa când vor primi „învățătura” dumnezeiască și un „îndrumător”, pe Hristos (Chiril, *Com.*, p. 88).

1,15 „Nimicirea... a ridicat-o”: TM are „pe toți i-a ridicat”; traducătorul LXX a citit cuvântul *kullōh* „pe toți” drept *kālāh* „nimicire”, ca în v. 1,9, rupând semantic prima parte a versetului de verbele ce urmează, care au drept complement un pronume masculin

și l-a tras pe el într-un năvod
 și l-a strâns în mrejele sale.
 De aceea se va veseli și se va bucura inima sa;
¹⁶ de aceea va aduce jertfă mrejei sale;
 și va arde tămâie năvodului său,
 căci cu acestea și-a sporit el partea
 și bucatele sale cele alese.
¹⁷ De aceea își va arunca năvodul
 și nu va pregeta să ucidă fără încetare neamuri.

2¹ La locul meu de strajă am să stau

αὐτὸν „pe el” (ca în TM), rămas fără referent. În traducere, am înțeles textul ca referindu-se la „cel drept” din v. 1,13. ♦ „în cârlig”: gr. ἄγκιστρον: Chiril al Alexandriei crede că e vorba fie de năvălitorul chaldeu, fie de diavol, ambii pricepuți „să agațe”, „să pună stăpânire” pe oameni (Com., p. 90). ♦ „năvod” ἀμφιβληστρον și „mreje” σαγήνη aparțin vocabularului grec al pescuitului și sunt utilizate destul de liber aici, fără să corespundă exact termenilor din TM. ♦ „inima sa” lipsește atât din TM, cât și din traducerea greacă păstrată în 8Hev.

1,16 „va aduce jertfă mrejei sale”: Părinții au interpretat această mențiune ca pe o descriere a păcatului trufiei, în care cad babilonienii, divinizându-și propriile puteri (Theodor al Mopsuestiei, Com., p. 266; Theodoret, PG vol. 81, col. 1817A-B). ♦ „și-a sporit el partea”, litt. „și-a îngrășat el partea” (ἐλίπαγε μερίδα): TM are „grasă [e] partea lui”, iar 8Hev, „pâinea lui s-a îngrășat”. Pentru Chiril, cei ce se lasă ispițiți de diavol devin „partea” acestuia (Com., p. 91). ♦ „alese” (ἐκλεκτά): TM are „grasă, puternică”, iar 8Hev, „tare”. Traducerea ebr. *bārī* „gras” cu gr. ἐκλεκτός „ales, trufanda” în descrierea unor animale, a hranei sau chiar a unui om, deși obișnuită în LXX, marchează o inovație semantică față de greaca clasică, unde acest sens nu e atestat.

1,17 „De aceea”: spre deosebire de LXX, de Peșorul de la Qumran și de alte traduceri, TM are aici o particulă interogativă: „Oare își va goli fără încetare năvodul?” atestată și de 8Hev. ♦ „își va arunca năvodul”: în greacă, traducătorul a creat o figură etimologică (ἀμφιβαλεῖ τὸ ἀμφιβληστρον) imposibil de redat în traducere. Ea este absentă, de altminteri, din TM. În loc de „năvod”, 8Hev are „sabia”, pe care năvălitorul o va „dezgoli” pentru a-i ucide pe cei cucerii; cum această variantă este atestată în marginea manuscrisului Barberini, în Peșor, în Targum și în versiunea bohairică, este probabil ca textul protomasoretic să fi avut „își va dezgoli sabia (*herebh*)”, nu „năvodul (*hērebh*)”. ♦ „nu va pregeta să ucidă”, litt. „a ucide neamurile nu va cruța”, construcție tradusă *ad litteram* din ebraică, dar nefirească în greacă. Asemenea editorilor BA, am construit infinitivul ἀποκτείνειν „a ucide” ca obiect al verbului „nu va cruța” în sensul că „nu-și va cruța forțele pentru a-i ucide pe cei cucerii”.

2,1-20 Așteptarea profetului. Al doilea răspuns al Domnului. Amenințări împotriva cuceritorului necredincios.

și mă voi sui pe stâncă,
 și voi sta la pândă, să văd ce va grăi în mine
 și ce răspuns să dau la-nvinuirea mea.
² Și a răspuns către mine Domnul și a zis:

2,1 „La locul meu de strajă”: gr. φυλακή poate denumi, la fel ca termenul ebraic pe care-l traduce, atât activitatea („a sta de strajă”), cât și persoana care o înfăptuiește („străjerul”) și locul unde ea se exercită („loc de strajă”), sens adoptat în traducerea de față. ♦ „am să stau”, litt. „voi sta în picioare” (ἵστημι), subliniind neclintirea profetului (cf. Is. 21,6). ♦ „mă voi sui pe stâncă (πέτρα)”: TM are „mă voi așeza, *māṭōr*”, cuvânt cu sens nesigur, putând însemna „întăritură”, tradus în LXX fie cu περτοχή „încercuire”, în Abd. 1 și Na. 3,14, fie cu χαράκωσις „întăritură”, în Deut. 20,20, fie cu ὀχύρωμα „cetățuie”, în Iov 19,6. Se poate ca traducătorul LXX să fi citit *mūr* „stâncă”. Oricum, traducând astfel, el a facilitat identificarea profetului cu Moise, pe care Dumnezeu l-a așezat de asemenea „pe stâncă” (Ex. 33,21), amănunt care nu a scăpat atenției lui Theodoret (PG vol. 81, col. 1817C). ♦ „voi sta la pândă”: vb. ἀποσκοπεῖω apare foarte rar în LXX; despre rolul de „pândar” (σκοπός) al profetului, vezi Is. 21,6; Ier. 6,17; Iez. 3,17; 33,2-8; cf. și M. Harl, „Le guetteur et la cible”, în *La Langue de Japhet*, Cerf, Paris, 1992, pp. 215-233, mai ales pp. 226 sq. ♦ „ce va grăi în mine” (τί λαλήσει ἐν ἐμοί): din cauza lipsei unui subiect exprimat și a folosirii ambigue a prepoziției, în greacă, sensul acestei expresii este nesigur. Subiectul poate fi implicit („Dumnezeu”), dar, la fel de bine, poate fi și pronumele interogativ („cine va grăi în mine”); prepoziția ἐν, traducere literală a ebr. *bē*, poate avea sensul locativ normal în greacă „în mine” (așa cum am și tradus, de altfel), dar poate fi echivalentul unui dativ („către mine” sau „împotriva mea”, după cum este îndeobște interpretat TM; cf. Os. 7,14) sau poate funcționa ca un instrumental („prin mine”). Comentatorii patristici au luat în seamă înțelesul locativ obișnuit în greacă: dorind să lămurească izvorul inspirației profeților, ei au subliniat că aceștia primesc „în ei” cuvintele dumnezeiești pe care le vor transmite. Didymos cel Orb, bunăoară, a citat versetul de față legându-l de Zah. 1,9 și Ps. 84,9, unde apar expresii similare (In Zacch. 1,33). ♦ „învinuirea”: gr. ἔλεγχος aparține vocabularului juridic și traduce ebr. *tōkhaḥath* „reproș, mustrare, plângere”. Expresia unde apare („învinuirea mea”) este ambiguă, putând fi vorba fie de o învinuire adusă de profet Domnului, fie de o învinuire adusă profetului (urmându-i pe editorii BA, am ales această ultimă soluție). Pe de altă parte, cititorul grec ar fi putut foarte bine da termenului un înțeles moral-filozofic („conștiință”; vezi V. Nikiprowetzky, „La doctrine de l'*elenchos* chez Philon, ses résonances philosophiques et sa portée religieuse”, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1967, pp. 255-275), în acest caz profetul având a răspunde reproșurilor proprii conștiinței.

2,2 Versetele 2,2-4 sunt deosebit de obscure atât în greacă, cât și în ebraică. Autorii creștini citesc vv. 3 și 4 împreună în forma citată în Evr. 10,37-38 ca pe o prevestire a întrupării Domnului: Eusebiu al Cezareei (DE 6,14,1-9) le dedică un comentariu amănunțit din această perspectivă, ele fiind citate și de Augustin (Civ. 18,31,1-3). ♦ „Scrie vedenia”: în textele profetice, „vedenia” (gr. ὁρασις, ebr. *hāzōn*) este o revelație cuprinsă

„Scrie vedenia – și limpede! – pe o tăbliță,
ca cel ce o citește să [o] urmeze!

³ Căci încă [este] o vedenie pentru clipa hotărâtă

în cuvinte, care pot fi însemnate într-o „carte” (vezi Na. 1,1). Nu e sigur la ce viziune anume se referă îndemnul de aici, la versetele imediat următoare ori la teofania din cap. 3. ♦ „limpede”: același îndemn în Deut. 27,8. ♦ „să [o] urmeze”: gr. διώκω „a urmări, a fugări”, folosit aici (și în Am. 6,12 și Agg. 1,9) în mod excepțional pentru a traduce ebr. *rūṭ* „a alerger, a fugi”, este o traducere literală a unei expresii metaforice din TM, unde Dumnezeu îi cere profetului să însemne limpede cuvintele profeției, astfel ca oricine să le poată citi *cursiv*, adică să le străbată repede și fără piedică. Textul rezultat în LXX este destul de ambiguu și trebuie interpretat mai curând în sens moral: cei ce vor citi cuvintele profeției trebuie să „se țină de ele, să le urmeze” sau „să caute a pricepe înțelesul cuprins în ele” (așa tâlmăcește Chiril, *Com.*, p. 93). Aquila și Symmachos au revizuit versiunea LXX pentru a o aduce mai aproape de TM: amândoi au „să fugă”.

2,3 „pentru clipa hotărâtă” (εἰς καιρόν). În greacă, καιρός înseamnă de obicei „clipa cea mai potrivită”, însă lipsa articolului în contextul de față trimite la ideea că momentul de care vorbește profetul urmează să vină „mai târziu”, într-un viitor încă necunoscut oamenilor. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 267) și Theodoret (PG vol. 81, col. 1820A) citează aici un cuvânt în plus, μακρόν „[pentru clipa] îndepărtată”, și socotesc că textul vorbește despre un răstimp în care oamenii trebuie să aștepte cu răbdare manifestarea puterii divine. ♦ „se va ivi către sfârșit”: TM are „aspiră către/mărturisește despre împlinire”; 8Hev are „se va arăta”, sens atestat și de versiunea coptă achmimică. Traducerea greacă vede revelația divină ca pe lumina care „se ivește” ori asemenea soarelui care „răsare” (ἀνατέλλω), ceea ce l-a făcut pe Eusebiu al Cezareei (*DE* 6,14,2) să apropie versetul de față de Zah. 14,7, unde Mesia este numit „Răsărit” (ἀνατολή). Unele manuscrise grecești citează în loc de εἰς πέρας „către sfârșit”, ἐσπέρας „seară”, variantă interpretată de același Eusebiu în sensul că a doua venire a lui Hristos va fi „la împlinirea veacurilor”, „târziu, către seară” (*ibidem*, 6,14,2.7). ♦ „nu-n zadar”: TM are „nu va înșela”, i.e. „nu va dezamăgi, nu va minți”, cum traduce Aquila și 8Hev. ♦ „așteaptă-L”: LXX are un pronume masculin (αὐτόν) la fel ca TM, însă, în vreme ce în ebraică acesta se acordă normal cu *hāzōn* „viziune”, care e de genul masculin, în greacă legătura nu mai este posibilă, substantivul corespunzător (ὁρασις) fiind, ca în românește, feminin. Pe cine ne îndeamnă profetul să așteptăm? Atât iudeii, cât și creștinii au citit aici o referire la Mesia, lucru sprijinit în LXX de participiul masculin din stihul următor (ἐρχόμενος „cel care va veni”). O interpretare iudaică atestată în secolul al III-lea d.H. și pusă pe seama lui Rabbi Nathan citează versetul în forma: „chiar dacă întârzie, așteaptă-L, căci fără îndoială El va veni” în sens mesianic (*Talmudul babilonian*, Sanhedrin 97b, vezi M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Cerf, Paris, 1990, p. 457). ♦ „de venit va veni”, *litt.* „venind, are să vină” (ἐρχόμενος ἔξει): ebraism, formulă speculată în comentariile patristice. În TM formula are sens intensiv: „cu siguranță are să vină”. Deși de obicei traducătorii LXX redau asemenea expresii intensive în greacă

și ea se va ivi către sfârșit și nu-n zadar.

De-are să vină mai târziu, așteaptă-L,
căci de venit va veni și nu va-ntârzia!

⁴ De-o șovăi, nu-și va găsi plăcere sufletul Meu în el,
însă dreptul din credința față de Mine va trăi.

alăturând două forme diferite ale aceluiași verb, aici soluția aleasă este alta, formula ebraică fiind redată prin forme a două verbe diferite. Expresia folosită aici va fi citată în Evr. 10,37-38 cu o schimbare importantă: participiul va primi un articol hotărât masculin (ὁ ἐρχόμενος „cel care vine”) pentru a-i întări sensul mesianic. Cu această nouă înfățișare, expresia va fi imediat pusă în legătură cu Ps. 117,26: „Binecuvântat cel ce vine (ὁ ἐρχόμενος) în numele Domnului” (Eusebiu, *DE* 6,14,2). Pentru Chiril al Alexandriei, chiar dacă obiectul așteptării rămâne „vedenia” pomenită de profet, aceasta este de fapt o viziune a speranței, adică Hristos (*Com.*, p. 94). Citirea în cheie mesianică a acestui pasaj, stimulată de citarea sa în forma modificată din Evr. 10,37-38, a influențat puternic tradiția de text greacă, o bună parte din manuscrisele LXX având în pasajul de față participiul articulat. Despre „Dumnezeu care vine”, vezi P. Grelot, „Celui qui vient”, în *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud*, Cerf, Paris, 1995, pp. 275-290. ♦ „nu va-ntârzia!”: cf. Is. 46,13 pentru o afirmație similară.

2,4 „De-o șovăi”: versetul acesta diferă complet de TM, al cărei text este dificil: „iată / e nepăsător / nu e drept / sufletul său / în el”. Introdusă prin „iată”, cuvânt care lipsește din LXX, dar apare în 8Hev și la Aquila, în TM prima propoziție are ca subiect „sufletul”, care e „nedrept”, spre deosebire de „dreptul” din al doilea emistih. În greacă, propoziția nu are un subiect exprimat și se leagă gramatical de precedentă, producând o succesiune logică de tipul: „dacă întârzie... dacă șovăie, atunci...”. În plus, traducând „sufletul Meu” în loc de „sufletul lui” (i.e. „al celui care șovăie”), textul grec îl introduce în ecuație și pe Dumnezeu, rezultatul fiind o afirmație de tipul: „Dacă întârzie... dacă șovăie... atunci sufletul Meu nu-și va găsi plăcere în el”. Numai că o asemenea interpretare pune probleme exegetice majore unui cititor creștin, care ar vedea în Hristos subiectul ambelor verbe, ca și cum Dumnezeu nu Și-ar găsi plăcere în Hristos. Dificultatea aceasta a fost observată încă de timpuriu, dovadă că în Evr. 10,37-38 ordinea emistihurilor este schimbată pentru a produce o înlănțuire logică acceptabilă, păstrând în același timp sensul mesianic al v. 2,3: „Cel care vine va veni și nu va întârzia; iar dreptul Meu din credință va fi viu (2,4b) și, de va da înapoi, nu va binevoi sufletul Meu întru el (2,4a)”. Eusebiu din Cezareea justifică această rezolvare exegetică în *DE* 6,14,8. Această dificultate de interpretare ar dispărea dacă am atribui un subiect nehotărât verbelor din LXX: dacă „șovăie vreunul/cineva” în vreme ce ar trebui „să aștepte” cu încredere viziunea făgăduită, atunci Domnul nu-Și va găsi plăcere în acest om (cf. Chiril, *Com.*, p. 94). ♦ „credința față de Mine”, *litt.* „credința Mea”. TM are „(dreptul) întru credința lui (va trăi)”: traducătorul LXX a schimbat pronumele sufixat verbului ebraic, accentuând faptul că fidelitatea este față de Dumnezeu. Aquila, Symmachos și Ieronim reproduc pronumele din TM, „în credința lui”.

⁵ Dar cel cu mintea luată de vin și disprețuitor,
omul lăudăros, nimic nu isprăvește,
acela care și-a căscat sufletul precum iadul
și el, la fel ca moartea, nu se va satura [nicicând].
Și [el] va aduna la sine toate neamurile
și va primi pe lângă sine toate popoarele.
⁶ Oare toate acestea

2,5 „Dar”: în TM versetul acesta se leagă de cel cu „suflet nepăsător” din v. 2,4a („Cu atât mai mult lăudărosul...”), în vreme ce în LXX legătura se face prin antiteză cu „dreptul” din v. 2,4b („Dar lăudărosul...”). Deși individul descris aici în termeni negativi rămâne nenumit, el trebuie probabil identificat cu dușmanul (chaldeu) pomenit în vv. 1,7-10.15-17. Tocmai „împotriva lui” (v. 2,6) se vor rosti în continuare o seamă de blesteme. ♦ „cel cu mintea luată de vin și disprețuitor, omul lăudăros”: în TM textul este dificil: „vinul / trădătorul / omul / lăudărosul” redat în greacă în aceeași ordine cu un „și” introdus între primii doi termeni ai seriei, cu o traducere specifică („disprețuitor” καταφρονητής pentru participiul răd. *BGD* „a trăda”, ca în v. 1,5) și cu un articol hotărât legat de „omul”, care încadrează al doilea și al treilea termen, ultimul având statutul unui adjectiv (*i.e.* „omul cu mintea luată de vin și disprețuitor, lăudăros...”). Primului cuvânt din TM îi corespunde în LXX, după mărturia tuturor manuscriselor, κατοίόμενος, cuvânt neatestat nicăieri în greacă, pe care editorii BA îl acceptă, traducându-l „arogant”, pe baza unei apropieri pe care o face Philon (*Quaest. in Gen.* 3, fr. 48; *cf.* și Chiril al Alexandriei, *Com.*, pp. 95, 209) între acest termen și cuvântul grec οἰησις „orgoliu, înfumurare”. N-am urmat această opțiune, preferând lecțiunea κατοινόμενος „cu mintea luată de vin”, propusă în ed. Rahlfs și acceptată și de Ziegler, întrucât aceasta are avantajul de a fi mai apropiată de originalul ebraic, așa obscur cum este el. Peșorul interpretează „bogăția” în loc de „vinul”, variantă acceptată de unele traduceri moderne ale TM (BJ, de pildă).

2,6-20 După o introducere, vv. 6-20 cuprind un șir de cinci blesteme împotriva năvălitorului, care încep toate în TM cu *hōy* „vai...!”, redat în LXX când cu *ō* (particulă uzuală în greacă, mai ales în limbajul poezilor tragici, folosită adesea în Cărțile Celor Doisprezece: Na. 3,1; Sof. 3,2; Zah. 2,6; 11,17 și în Ieremia și Iezechiel), când cu οὐαί (formă mai târzie, apărută în perioada elenistică, cu 11 ocurențe la Cei Doisprezece și în Isaia și Ieremia).

2,6 „toate acestea” (τὰ πάντα) poate fi și subiect, referindu-se la „neamurile” cucerite, care îi vor blestema pe chaldei. ♦ „se vor rosti”: pentru acest sens al verbului λαμβάνω, vezi *supra*, nota la v. 1,1. ♦ „ca o pildă... și ca o ghicitoare de poveste”: traducătorul LXX a grupat cele trei cuvinte care denumesc batjocura la adresa năvălitorului în alt fel decât în TM, unde citim: „o pildă [...] o vorbă cu două înțelesuri, cimitiluri despre el”. În LXX primul termen e tradus cu παραβολή, ultimul fiind subordonat celui de-al doilea: πρόβλημα εἰς διήγησιν; o înșiruire asemănătoare apare și în Deut. 28,37. ♦ „Și vor zice” nu apare în TM. ♦ „[lucruri] ce nu sunt ale lui”: versiunea LXX

nu se vor rosti ca o pildă împotriva lui
și ca o ghicitoare de poveste?
Și vor zice: «Vai de-acela care-și adună [lucruri] ce nu sunt ale lui – până când oare? – și-mpovărează jugul său cu grea încărcătură!».
⁷ Căci pe neașteptate se vor scula să-l muște,
se vor trezi din toropeală uneltitorii împotriva-ți
și vei ajunge pradă pentru ei.
⁸ Căci, [fiindcă] despuiat-ai neamuri multe,

lămurește aici o expresie ebraică eliptică („nu ale lui”), tradusă literal în v. 1,6. ♦ „până când...?”: atestate și în TM, dar absente din 8^Hev, aceste cuvinte sunt socotite de exegeții moderni o glosă; Părinții au văzut în ele un strigăt de protest împotriva năvălitorului nesătul (Theodoret, PG vol. 81, col. 1820D). ♦ „împovărează jugul său cu grea încărcătură”: TM are „el încarcă / asupra lui / datorii / zăloage”, cuvinte interpretate în diverse feluri. Traducătorul LXX a încercat să desprindă un înțeles adăugând „jugul” (κλοιός), simbol al opresiunii, menit să clarifice verbul „a împovăra”. În fine, ultimul cuvânt din TM, „greutatea datoriilor, a zăloagelor”, a fost redat cu adverbul σιβαρώς, *litt.* „cu greutate”, pe care l-am explicat în traducerea românească. Peșorul de la Qumran citește „să sporească asupra lui [*i.e.* a săracului] datoriile”, în vreme ce Chiril al Alexandriei se gândește la asupritorul care, prin faptele-i neomenoase, își sporește sieși greutatea pedepsei de care va avea parte în cele din urmă (*Com.*, p. 98). Dimpotrivă, Theodoret vede aici o referire la dările grele impuse de cuceritor asupra țărilor înrobite (PG vol. 81, col. 1820D).

2,7 „Căci”: gr. οὔτι; TM are „oare nu...”; LXX leagă versetul acesta de precedentul. ♦ „să-l muște”: folosind pronumele masculin (αὐτόν „pe el”), versiunea greacă face din versetul de față concluzia logică a v. 2,6, în vreme ce TM și 8^Hev au aici și în continuare „mușcându-te”. Traducătorul LXX a ales sensul primar al răd. *NŠK* „a mușca”, dar importante traduceri moderne ale TM au optat pentru un al doilea sens („a da cu camătă”) al aceleiași rădăcini. ♦ „uneltitorii împotriva-ți”: TM are „cei ce te fac să tremuri / te zguduie”. Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 99) și Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 269) văd aici o aluzie la perși și la alte neamuri care i-au atacat pe babilonieni. Pentru Hesychios din Ierusalim, cei ce „se vor scula” sunt apostolii și martirii, iar cei ce „se vor trezi din toropeală” sunt neamurile care vor îmbrățișa credința în Hristos.

2,8 „popoarele rămase”: în TM „rămășița popoarelor”. Pentru autorii Peșorului de la Qumran, aceștia sunt Kittim (*i.e.* romanii), care-i vor jefui pe cei din urmă preoți de la Ierusalim, care jefuiseră, la rândul lor, toate popoarele. Theodor al Mopsuestiei crede că popoarele pomenite aici au „rămas” tocmai pentru a-i pedepsi pe babilonieni (*Com.*, p. 269), în vreme ce Chiril al Alexandriei vede în ei pe toți câți au crezut în Hristos (*Com.*, p. 102), iar Hesychios pe toți câți s-au convertit la creștinism. ♦ „necucerniciile țării...”: țara, cetatea etc. pot fi subiectul (*sic* NETS) sau obiectul (*sic* BA) „impietăților”.

pe tine te vor despuia toate popoarele rămase
pentru vărsările de sânge omenesc și pentru necucerniciile țării, ale
cetății și ale tuturor câți locuiesc în ea.

⁹ «Vai de acela ce-a poftit cu poftă ticăloasă pentru casa lui
să își așeze cuibul pe-nălțime,
ca să fie scăpat de mâna răufăcătorilor!»

¹⁰ Ai pus la cale rușinarea casei tale,
ai șters de pe pământ popoare multe,
și a păcătuit din greu sufletul tău.

¹¹ Căci piatra va striga din zid
și carul din lemn va glăsuși acestea:

¹² «Vai de cel care zidește cetate prin vărsări de sânge
și[-și] pregătește cetate întru nedreptăți!».

¹³ Oare acestea nu sunt de la Domnul cel Atotputernic?

2,9 „a poftit cu poftă ticăloasă”: gr. *πλεονεκτῶν πλεονεξίαν* („a poftit o poftă”), figură etimologică reprodușă întocmai din ebraică (cf. și Iez. 22,27). ♦ „răufăcători”: gr. *κακῶν* este ambiguu, putând fi interpretat ca masculin („răufăcători”) sau ca neutru („nenorociri”). 2,10 „ai șters de pe pământ” (*συνεπέρανες*), *litt.* „ai exterminat”, *hapax* în limba LXX. TM are verbul *qāṭāh* „a tăia”. ♦ „a păcătuit din greu sufletul tău”: construcție diferită în TM: „păcătuiești împotriva sufletului tău”, interpretată îndeobște în sensul „singur ți-ai pricinuit nimicirea” (BJ).

2,11 „cariul” (*κάνθαρος*): TM are *kāphīs*, cuvânt cu origine necunoscută și sens incert, tradus de obicei „grindă”; traducătorul LXX a tălmăcit probabil pe ghicite, neștiind exact ce înseamnă cuvântul ebraic, pentru care diferitele versiuni antice oferă și alte opțiuni: „vierme” (în Hexapla, după mărturia lui Ieronim), „rost, încheietură” sau „cep, nod în lemn” (Symmachos, Theodotion), „țaruș” (în traducerea „sirianului”, variantă judecată absurdă de Theodor al Mopsuestiei, care crede că este vorba de viermii ce se cuibăresc în grinzii, *Com.*, p. 270) ori un enigmatic *μαζα* (Aquila). Deși am păstrat în traducerea de față „cariul” din ed. Ziegler și Rahlfs, „nod” sau „cep” ar fi, probabil, mai adecvate în context. Theodoret apropie de versetul acesta cuvântul lui Iisus din Lc. 19,40: „pietrele vor striga” și socotește pomenirea unor animale necuvântătoare, care nu vor întârzia totuși să denunțe nelegiuirile dușmanului, drept exprimare hiperbolică (PG vol. 81, col. 1821B-C). Chiril al Alexandriei are o explicație surprinzătoare pentru „cariu”, pe care-l socotește un nume dat în vechime „încheieturilor” grinzilor care formau acoperișul caseilor și care se asemănau cu o insectă uriașă cu multe picioare (*Com.*, p. 105).

2,12 „vărsări de sânge”: singura traducere firească în română a gr. *ἐν αἵματι*, *litt.* „în sângieri”; aceeași acuzație împotriva Sionului apare în Mich. 3,10.

2,13 „Oare acestea nu sunt de la Domnul...?”: TM are „Oare nu, iată, nu de la YHWH...?”. LXX insistă asupra faptului că toate lucrurile ce vor fi pomenite mai jos

Și au pierit popoare multe-n foc
și neamuri multe și-au pierdut curajul.

¹⁴ Căci se va umple pământul de cunoașterea slavei Domnului,
precum apa îi va acoperi.

¹⁵ «Vai de acela care-i dă să bea aproapelui său băătură tulbure

(ταῦτα „acestea”) se întâmplă din voia lui Dumnezeu. ♦ „Atotputernic”: vezi nota la Na. 2,14; 8Hev are o traducere mai exactă a epitetului ebraic: „Dumnezeul oștirilor”. În TM, vv. 13b-14 sunt citate din Ier. 51,58b [= LXX 28,58b] urmate de Is. 11,9b. În Biblia greacă, versiunea de aici nu corespunde tălmăcirii pasajelor respective. ♦ „multe”: gr. *ἱκανός*, *litt.* „suficient” înseamnă adesea „destul de, mult”, dar în koiné se accentuează sensul de „important, considerabil”. ♦ „au pierit popoare multe-n foc”: TM are *litt.* „s-au istovit popoare numai pentru foc”, *i.e.* truda lor e numai bună de pus pe foc. Ignorând faptul că în ebraică *b^edhē* „destul”, urmat de substantiv, capătă sensul „numai bun de, pentru...”, traducătorul nu a redat exact înțelesul frazei din TM. Aceeași greșală de traducere în Ier. 28,58 [TM 51,58]. În același sens, omite, la sfârșitul versetului, să traducă ebr. *riq* „pentru nimic, degeaba”. ♦ „și-au pierdut curajul”, *litt.* „li s-a tăiat suflarea, s-au lăsat păgubași”.

2,14 „se va umple pământul de cunoașterea...”: formulare aproape identică cu aceea din Is. 11,9b; unele manuscrise dau „s-a umplut pământul”, ca în Isaia, însă Chiril al Alexandriei argumentează în favoarea viitorului, arătând că pământul nu se va umple de cunoașterea slavei Domnului decât după venirea lui Hristos (*Com.*, p. 106). ♦ „precum apa îi va acoperi”: TM are „precum apele acoperă marea”. Pronumele plural din greacă (*αὐτούς* „pe ei”), atestat în manuscrisul W, trimite la „popoare” și s-a născut dintr-o decupare eronată a textului ebraic (*‘alēhem* „pe ei” în loc de *‘al yām* „pe mare...”). Theodoret, citind varianta antiohiană a textului („va acoperi mările”, ca în TM), va pune în antiteză „apele dulci” ale cunoașterii lui Dumnezeu și „marea cea amară” a necunoașterii, asupra căreia se vor întinde ele (PG vol. 81, col. 1821D). Gr. *κατακλύπτω* are aici o conotație binefăcătoare („a acoperi, a învalui”), spre deosebire de Abd. 10 și, mai jos, în v. 2,17, unde conotația este negativă, „a covârși”.

2,15 „băătură tulbure”: gr. *ἀνατροπή θολερός*; TM are „vărsând arsura/furia ta”. Textul este dificil, cele două cuvinte fiind *hapax*-uri în LXX; *ἀνατροπή* înseamnă *ad litteram* „răsturnare, vărsare” și ar putea fi înțeles aici cu sensul din vocabularul medical grec, „vomitare”, iar *θολερός* „tulbure” se poate referi în greacă fie la înfățișarea unui lichid (precum vinul), fie la mințile „tulburate” ale cuiva. ♦ „peșterile lor”: TM are „goliciunile lor” (*m^e ‘ōrēyhem*); traducerea din LXX se bazează pe o vocalizare diferită a textului ebraic (*m^e ‘ārāh* „peșteră”), pe care alți traducători antici au îndreptat-o, tălmăcind fie „goliciune” (Aquila), fie „rușine” (Symmachos). Pentru Părinți, „peșterile” pomenite aici sunt comorile ascunse (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 271; Theodoret, PG vol. 81, col. 1824A) ori tainele minții omenești (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 108). Acesta din urmă menționează o tradiție iudaică conform căreia versetul de față ar păstra amintirea unor beții puse la cale de regele Nabucodonosor, care i-ar fi îmbătat pe prizonierii mai

pe tine te vor despuia toate popoarele rămase
pentru vărsările de sânge omenesc și pentru necucerniciile țării, ale
cetății și ale tuturor câți locuiesc în ea.

⁹ «Vai de acela ce-a poftit cu poftă ticăloasă pentru casa lui
să își așeze cuibul pe-nălțime,
ca să fie scăpat de mâna răufăcătorilor!»

¹⁰ Ai pus la cale rușinarea casei tale,
ai șters de pe pământ popoare multe,
și a păcătuit din greu sufletul tău.

¹¹ Căci piatra va striga din zid
și carul din lemn va glăsuia acestea:

¹² «Vai de cel care zidește cetate prin vărsări de sânge
și[-și] pregătește cetate întru nedreptăți!».

¹³ Oare acestea nu sunt de la Domnul cel Atotputernic?

2,9 „a poftit cu poftă ticăloasă”: gr. *πλεονεκτὼν πλεονεξίαν* („a poftit o poftă”), figură etimologică reprodușă întocmai din ebraică (cf. și Iez. 22,27). ♦ „răufăcători”: gr. *κακῶν* este ambiguu, putând fi interpretat ca masculin („răufăcători”) sau ca neutru („nenorociri”).
2,10 „ai șters de pe pământ” (*συνεπέρανας*), *litt.* „ai exterminat”, *hapax* în limba LXX. TM are verbul *qāṭāh* „a tăia”. ♦ „a păcătuit din greu sufletul tău”: construcție diferită în TM: „păcătuiești împotriva sufletului tău”, interpretată îndeobște în sensul „singur ți-ai pricinuit nimicirea” (BJ).

2,11 „cariul” (*κάνθαρος*): TM are *kāphīs*, cuvânt cu origine necunoscută și sens incert, tradus de obicei „grindă”; traducătorul LXX a tălmăcit probabil pe ghicite, neștiind exact ce înseamnă cuvântul ebraic, pentru care diferitele versiuni antice oferă și alte opțiuni: „vierme” (în Hexapla, după mărturia lui Ieronim), „rost, încheietură” sau „cep, nod în lemn” (Symmachos, Theodotion), „țărș” (în traducerea „sirianului”, variantă judecată absurdă de Theodor al Mopsuestiei, care crede că este vorba de viermii ce se cuibăresc în grinzi, *Com.*, p. 270) ori un enigmatic *מִצָּא* (Aquila). Deși am păstrat în traducerea de față „cariul” din ed. Ziegler și Rahlfs, „nod” sau „cep” ar fi, probabil, mai adecvate în context. Theodoret apropie de versetul acesta cuvântul lui Iisus din Lc. 19,40: „pietrele vor striga” și socotește pomenirea unor animale necuvântătoare, care nu vor întârzia totuși să denunțe nelegiuirile dușmanului, drept exprimare hiperbolică (PG vol. 81, col. 1821B-C). Chiril al Alexandriei are o explicație surprinzătoare pentru „cariu”, pe care-l socotește un nume dat în vechime „încheieturilor” grinzilor care formau acoperișul caseilor și care se asemănau cu o insectă uriașă cu multe picioare (*Com.*, p. 105).

2,12 „vărsări de sânge”: singura traducere firească în română a gr. *ἐν αἵμασι*, *litt.* „în sânghiuri”; aceeași acuzație împotriva Sionului apare în Mich. 3,10.

2,13 „Oare acestea nu sunt de la Domnul...?”: TM are „Oare nu, iată, nu de la YHWH...?”. LXX insistă asupra faptului că toate lucrurile ce vor fi pomenite mai jos

Și au pierit popoare multe-n foc
și neamuri multe și-au pierdut curajul.

¹⁴ Căci se va umple pământul de cunoașterea slavei Domnului,
precum apa îi va acoperi.

¹⁵ «Vai de acela care-i dă să bea aproapelui său băutură tulbure

(ταῦτα „acestea”) se întâmplă din voia lui Dumnezeu. ♦ „Atotputernic”: vezi nota la Na. 2,14; 8Hev are o traducere mai exactă a epitetului ebraic: „Dumnezeul oștirilor”. În TM, vv. 13b-14 sunt citate din Ier. 51,58b [= LXX 28,58b] urmate de Is. 11,9b. În Biblia greacă, versiunea de aici nu corespunde tălmăcirii pasajelor respective. ♦ „multe”: gr. *ἱκανός*, *litt.* „suficient” înseamnă adesea „destul de, mult”, dar în koiné se accentuează sensul de „important, considerabil”. ♦ „au pierit popoare multe-n foc”: TM are *litt.* „s-au istovit popoare numai pentru foc”, *i.e.* truda lor e numai bună de pus pe foc. Ignorând faptul că în ebraică *bʿdhē* „destul”, urmat de substantiv, capătă sensul „numai bun de, pentru...”, traducătorul nu a redat exact înțelesul frazei din TM. Aceeași greșală de traducere în Ier. 28,58 [TM 51,58]. În același sens, omite, la sfârșitul versetului, să traducă ebr. *riq* „pentru nimic, degeaba”. ♦ „și-au pierdut curajul”, *litt.* „li s-a tăiat suflarea, s-au lăsat păgubași”.

2,14 „se va umple pământul de cunoașterea...”: formulare aproape identică cu aceea din Is. 11,9b; unele manuscrise dau „s-a umplut pământul”, ca în Isaia, însă Chiril al Alexandriei argumentează în favoarea viitorului, arătând că pământul nu se va umple de cunoașterea slavei Domnului decât după venirea lui Hristos (*Com.*, p. 106). ♦ „precum apa îi va acoperi”: TM are „precum apele acoperă marea”. Pronumele plural din greacă (*αὐτοῦς* „pe ei”), atestat în manuscrisul W, trimite la „popoare” și s-a născut dintr-o decupare eronată a textului ebraic (*ʾalēhem* „pe ei” în loc de *ʾal yām* „pe mare...”). Theodoret, citind varianta antiohiană a textului („va acoperi mările”, ca în TM), va pune în antiteză „apele dulci” ale cunoașterii lui Dumnezeu și „marea cea amară” a necunoașterii, asupra căreia se vor întinde ele (PG vol. 81, col. 1821D). Gr. *κατακαλύπτω* are aici o conotație binefăcătoare („a acoperi, a învălui”), spre deosebire de Abd. 10 și, mai jos, în v. 2,17, unde conotația este negativă, „a covârși”.

2,15 „băutură tulbure”: gr. *ἀνατροπὴ θολερᾶ*; TM are „vărsând arsura/furia ta”. Textul este dificil, cele două cuvinte fiind *hapax*-uri în LXX; *ἀνατροπὴ* înseamnă *ad litteram* „răsturnare, vărsare” și ar putea fi înțeles aici cu sensul din vocabularul medical grec, „vomitare”, iar *θολερός* „tulbure” se poate referi în greacă fie la înfățișarea unui lichid (precum vinul), fie la mințile „tulburate” ale cuiva. ♦ „peșterile lor”: TM are „golicuniile lor” (*mʿ ʾōrēyhem*); traducerea din LXX se bazează pe o vocalizare diferită a textului ebraic (*mʿ ʾārāh* „peșteră”), pe care alți traducători antici au îndreptat-o, tălmăcind fie „golicune” (Aquila), fie „rușine” (Symmachos). Pentru Părinți, „peșterile” pomenite aici sunt comorile ascunse (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 271; Theodoret, PG vol. 81, col. 1824A) ori tainele minții omenești (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 108). Acesta din urmă menționează o tradiție iudaică conform căreia versetul de față ar păstra amintirea unor beții puse la cale de regele Nabucodonosor, care i-ar fi îmbătat pe prizonierii mai

și îl îmbată, ca să privească la peșterile lor!»

¹⁶ Preaplin de-ocară în loc de slavă bea și tu
și leagănă-te și te scutură!

De jur-împrejur a ajuns la tine cupa din dreapta Domnului
și s-a îngămădit ocara peste slava ta.

¹⁷ Căci necucernicia Libanului te va acoperi
și nenorocirea de la fiarele sălbatice te va umple de groază,
pentru vărsările de sânge omenesc și pentru necucerniciile țării, ale
cetății și ale tuturor câpi locuiesc în ea.

¹⁸ La ce e de folos chipul cioplit, de l-au cioplit?

de vază, punându-i apoi să danseze, astfel încât aceștia, în vârtoarea jocului, să se facă
de râs dându-și literalmente veșmintele peste cap (despre semnificația dezgolirii ca ritual
al rușinării, vezi Gen. 9,20-25).

2,16 „Preaplin de-ocară [...] leagănă-te și te scutură”: TM are „tu te sature de rușine, nu
de slavă. Bea și arată-ți prepuțul!”. Diferențele majore dintre cele două texte se dato-
rează unui lanț de erori ale traducătorului LXX. Acesta a vocalizat rădăcina primului
cuvânt (*SB* ‘,a se satura’) nu în formă verbală, ci ca substantiv (πλησμονή „preaplin”),
luând apoi ca predicat verbul „bea” din propoziția următoare. „Leagănă-te” (διασαλεύθητι,
hapax în LXX) și „te scutură” (σεισθητι) sunt probabil o traducere dublă a ultimului
verb din TM, *hē’ārēl* „a-și arăta, dezgoli prepuțul” (*hapax*), în locul căruia traducătorul
a citit *hērā’ēl* de la vb. *rā’al* „a se clătina, a se scutura”, confuzie atestată și la Ieronim.
Peșterul are „a se legăna”, ca LXX, dar cunoaște și celălalt sens, de vreme ce dă expli-
cația că preotul nelegiuit „nu și-a tăiat împrejur prepuțul inimii”. ♦ „cupa din dreapta
Domnului”: vezi nota la Abd. 16 pentru alte mențiuni ale imaginii cupei lui Dumnezeu,
foarte frecventă în Biblie, cu sens negativ (așa cum bine a înțeles Theodoret, care a
tălmăcit-o în mai multe rânduri „pedeapsă”: PG vol. 81, col. 1824A), deși ea poate
apărea și cu sens pozitiv (vezi Ps. 115,4: „cupa mântuirii”).

2,17 „necucernicia Libanului [...] nenorocirea de la fiare”: deși textul grec este ambiguu,
ambele genitive au, probabil, sens obiectiv, cum este interpretat majoritar textul din TM:
„impietatea ta față de Liban”, „felul cum ai măcelărit animalele”, versetul cuprinzând, în
această interpretare, o serie de reproșuri adresate invadatorului babilonian, pe care îl va
„acoperi” pedeapsa pentru atrocitățile comise. Atât Targumul, cât și Părinții (Chiril,
Com., p. 112; Theodoret, PG vol. 81, col. 1824B) înțeleg Libanul ca pe o denumire
metaforică a Iudeei (ori numai a Ierusalimului) nimicite de chaldei. În a doua propoziție
însă, din cauza verbului „te va umple de groază” și a sensului ambiguu al „nenorocirii de
la fiare” (ce poate fi ori îndurată de acestea, ori pricinuită de ele), Chiril și Theodoret
socotesc că „nenorocirea” este de fapt aceea pe care „fiarele sălbatice”, adică mezii și
persii, i-o vor pricinui trușăului năvălitor babilonian.

2,18 „turnându-l”, *litt.* „lucru turnat”. ♦ „nălucă mincinoasă” (φαντασίαν ψευδῆ): TM
are „învățătura minciunii”. Gr. φαντασία „nălucă, închipuire” apare rar în cărțile biblice

L-au plăsmuit, turnându-l, nălucă mincinoasă,
căci plăsmuitorul s-a încrezut în plăsmuirea sa,
spre a face idoli fără grai.

¹⁹ «Vai de acela care zice lemnului: ‘Scoală-te din toropeală, trezește-te!’
și pietrei: ‘Ridică-te!’,
fiindcă aceasta-i nălucire, fiindcă nu este [decât] aur și argint bătut,
și nici un duh nu se află în ea!»

²⁰ Dar Domnul [este] în templul Său cel sfânt;
cucernic să se-nchine dinainte-l tot pământul!”.

3 ¹ Rugăciunea lui Avacum profetul, cu cântare.

traduse din ebraică (doar patru ocurențe, toate în Cărțile Celor Doisprezece) și denu-
mește în chip foarte potrivit idolii ca „închipuiri” ale oamenilor. În versetul de față și în
cel următor, termenul e folosit ca urmare a confundării a două forme verbale ebraice
asemănătoare. Idolii neputincioși de aici sunt, după părerea lui Chiril al Alexandriei,
falșii zei ai babilonienilor, care nu le-au fost de nici un folos acestora când au căzut sub
loviturile perșilor (*Com.*, p. 114). ♦ „fără grai”, *litt.* „muți”.

2,19 „...care zice lemnului... ‘Ridică-te!’”: TM are „zicând lemnului: «Trezește-te!»,
«Deșteaptă-te!» pietrei fără grai”. LXX a pierdut ordinea chiasmică din TM, dobândind în
schimb un paralelism prin adăugarea unui „și” înaintea cuvântului „pietrei” și a unei
forme de imperativ la sfârșit („Ridică-te!”) inexistentă în ebraică, dar care pare a fi o
traducere greșită a ebr. *dūmām* „fără grai, tăcută”, cauzată de confuzia între două con-
soane. ♦ „nălucire” (φαντασία): TM are „el va învăța?”, cuvinte cu sens neclar; pentru
φαντασία, vezi *supra*, v. 2,18. ♦ „fiindcă aceasta” (τοῦτο δέ), *litt.* „însă acest [lucru]”.
TM are „iată, el!”. Traducătorul LXX a preferat să lămurească sensul versetului intro-
ducând o opoziție (δέ) absentă din TM; în românește am accentuat nuanța explicativă a
ultimei fraze cu ajutorul lui „fiindcă”. ♦ „nici un duh nu se află în ea”, *litt.* „orice duh
nu este în ea”, o traducere literală a expresiei ebraice corespunzătoare, specifică limba-
jului LXX.

2,20 „Domnul [este] în templul Său cel sfânt”: verbul „a fi” nu apare nici în greacă, nici
în ebraică în această formulă exclamativă de tip liturgic. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*,
p. 273) și Theodoret (PG vol. 81, col. 1824CD) înțeleg „templul” în două feluri: atât
Templul lui Dumnezeu din cer, cât și templul de pe pământ, cel din Ierusalim. ♦ „cu-
cernic să se-nchine”: am redat prin această parafrază verbul grec εὐλαβεῖσθω, căruia în
TM îi corespunde un îndemn: „Tăcere!” (*has*), tradus întocmai în 8Hev: „Taci!”. Excla-
mații asemănătoare cu caracter liturgic mai apar în Sof. 1,7 și Zah. 2,13.

3,1-19 *Rugăciunea lui Avacum*. Pentru o prezentare generală a acestui capitol, vezi
Introducerea.

3,1 „Rugăciune” προσευχή, traducere obișnuită în LXX, mai ales în titlurile Psalmilor (16,
85, 89, 101, 141), a ebr. *š'phillāh*, care înseamnă „rugăciune” (în sens larg), „împlorare”,

² Doamne, auzit-am vestirea Ta și m-am înspăimântat,

uneori „plângere” (vezi Mowinckel, 1967, vol. 2, p. 210). Cuvântul grecesc nu apare decât odată cu LXX și rămâne specific lumii iudaice, desemnând apoi lăcașul de rugăciune, adică sinagoga (Fp. 16,13.16); în NT e folosit alături de alți termeni cu același sens (δέσους, ἐντευξίς, εὐχαριστία) între care Origen se va strădui să stabilească distincții (*De oratione* 14,2.4): pentru el, προσευχή privește numai subiecte mărețe, este rostită „cu deosebită noblete” și cuprinde o doxologie. ♦ „cu cântare” (μετὰ ᾠδῆς): TM are *‘al šigh’ yōnōth*, expresie cu înțeles nesigur, probabil denumirea unui mod muzical sau poetic. 3,2 Versetul acesta cuprinde șase stihuri în LXX, dar numai cinci în TM. Pomind de la un model ebraic aproape identic cu cel din TM, traducătorul a compus un text grecesc bogat în efecte poetice (paralelisme sintactice, rime, asonanțe). TM are „YHWH, Ți-am auzit faima (1) / M-am înfricoșat, YHWH, de fapta Ta. (2) / În mijlocul anilor fă-o să trăiască, (3) / În mijlocul anilor fă cunoscut. (4) / În tulburare îți vei aduce aminte de milă. (5)”. ♦ „m-am înspăimântat”: gr. ἐφοβήθην e traducerea ebr. *yārē ‘thi*, mutată însă în primul stih, de care se leagă printr-un „și” inexistent în TM. ♦ „luat-am seama” provine fie dintr-o citire greșită a TM (*yādath’i* „am cunoscut”), fie din confundarea tetragramei sacre YHWH cu o formă verbală de la rădăcina *hāzāh* „a vedea” asemănătoare grafic; „m-am înfricoșat” (ἐξέστην) e adăugat de LXX spre a marca paralelismul cu stihul precedent. ♦ În stihul (3), LXX citește ebr. *šānīm* „ani” ca *š’nayim* „doi” și apoi redă consoanele cuvântului ebraic *hay*, greu de interpretat („fă-o să trăiască”, cu posibilă referire la „fapta Ta”?), prin ζῶων „făpturi vii”, adăugând „vei fi cunoscut”, inexistent în TM. ♦ În stihul (4), LXX a vocalizat altfel textul consonantic, traducând „când vor fi aproape” (ἐν τῷ ἐγγίξειν „la apropierea”) în loc de „în mijlocul”, iar verbul din TM „fă cunoscut”, fără obiect, redându-l printr-un pasiv. ♦ Stihul (5) pare a fi o traducere alternativă a stihului (4) din ebraică, cu care creează un paralelism lexical perfect: „când vor fi aproape” / „când va sosi”, „anii” / „clipa”, „vei fi recunoscut” / „vei fi arătat”. ♦ Spre deosebire de TM, unde cele trei verbe ale stihurilor (3), (4), (5) vestesc că Dumnezeu își va face cunoscută fapta, în LXX, „vei fi cunoscut”, „vei fi recunoscut”, „vei fi arătat” conturează imaginea unei autorevelări treptate a divinității. ♦ Începutul stihului (6) din LXX „când se va tulbura sufletul meu, la mânie” (ἐν τῷ παραχθῆναι τὴν ψυχὴν μου ἐν ὀργῇ) pare a fi o traducere dublă, glosa unui singur cuvânt din stihul (5) al TM: *b’-rōghez* „în tulburare” e mai întâi tălmăcit prin verbul *παράσσωμαι* „a se tulbura” la infinitiv, căruia i se adaugă un subiect, „sufletul meu”, absent din TM; apoi din nou prin ἐν ὀργῇ „la mânie”, un posibil înțeles al expresiei ebraice. Textul grecesc astfel obținut capătă o semnificație teologică ușor diferită: „mânia” este a lui Dumnezeu, în vreme ce „tulburat” e sufletul păcătosului care-l cere „milă”. ♦ Câteva observații suplimentare în privința vocabularului: ἀκοή *litt.* „zvon, ceea ce se aude despre sau dinspre cineva” intră în asonanță cu verbul εἰσακήκοα „am auzit” și poate însemna, la fel ca echivalentul său ebraic, fie „ceea ce se aude despre Tine”, „faimă”, lămurit în stihul următor prin „fapte Tale”, fie „ceea ce aud de la Tine”, „vestirea, înștiințarea de la Tine” (aceeași ambiguitate se regăsește în Na. I,12); Theodor al Mopsuestiei, de pildă, glosează ἀκοή prin „revelația trimisă [profetului] de Dumnezeu” (*Com.*, p. 273). Deși jocul de cuvinte din original e greu de păstrat în română, în traducere am folosit un termen destul de ambiguu,

luat-am seama la faptele Tale și m-am înfricoșat!
Între două făpturi vii fi-vei cunoscut,
când vor fi aproape anii, Tu vei fi recunoscut,
când va sosi clipa vei fi arătat.
Când se va tulbura sufletul meu,

„vestire”, care poate sugera ambele sensuri. ♦ „luat-am seama la faptele Tale” (κατενόησα τὰ ἔργα σου) se referă la „vedere, observare”, și chiar „înțelegere” (*cf.* Ps. 118,18). Expresia „fapte” Domnului evocă pentru creștini atât minunile săvârșite de Dumnezeu pentru evrei cu prilejul ieșirii lor din Egipt, cât și întruparea Fiului, „fapte” Logosului întrupat (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 118; Beda Venerabilul, PL vol. 91, col. 1237CD). ♦ „m-am înfricoșat” ἐξέστην (*litt.* „mi-am ieșit din fire”): ca și ἐκστασις, verbul apare adesea în LXX cu un înțeles pozitiv, „a fi uluit, a se minuna” (Os. 3,5); astfel îl înțeleg Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 274) și Didymos cel Orb (*Com. Ps.*, p. 137). ♦ „făpturi vii” (ζῶων), genitivul plural al lui ζῶον „animal, viețuitoare, ființă vie”, poate fi cu ușurință citit și ζῶων, genitiv plural al subst. ζῶή „viață”. Comentariile Părinților oscilează între cele două variante. Astfel, dacă pentru Theodor al Mopsuestiei, care ține să păstreze sensul istoric al profeției, Dumnezeu își va vădi puterea, înțelepciunea și dreptatea „între două făpturi vii”, adică între iudeii necredincioși și babilonieni, pe care-i va pedepsi pe măsura păcatelor lor (*Com.*, p. 274), Origen preferă lectura în cheie teologică (*Com. Rom.* 5, ed. Scherer, p. 160): Dumnezeu se face cunoscut între Fiul și Duhul Sfânt. Tot astfel, în exegeza iudaică, Dumnezeu se face cunoscut „deasupra capacului împăcării, între cei doi heruvimi de pe chivotul mărturiei” (Ex. 25,22). Această interpretare va fi combătută de alți exegeți din cauza poziției aparent subordonate pe care o atribuie Fiului, de pildă de Chiril al Alexandriei, care va păstra însă apropierea de chivotul mărturiei cu cei doi heruvimi între care se arată Fiul, „jertfă de împăcare” (*Com.*, p. 122). Pentru majoritatea Părinților, stihurile (3)-(5) prevestesc întruparea lui Hristos. Hesychios vede în cele două „făpturi vii” pe cei doi tâlhari între care Acesta a fost răstignit. Beda Venerabilul citește aici fie o referire la Moise și Ilie din scena Schimbării la față, fie la cei doi tâlhari din clipa Răstignirii (PL vol. 91, col. 1238BC). Părinții care preferă varianta „între două vieți” vorbesc despre venirea lui Hristos „între viața omenească și cea dumnezeiască, între cea muritoare și cea veșnică” (Eusebiu, *DE* 6,15,4). Cele „două vieți” pot fi de asemenea prefigurări ale celor două Testamente între care se arată Hristos (interpretare citată dezaprobat de Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 120) sau ale vieții de acum și a celei de apoi „între care se va arăta dreptul Judecător” (Theodoret, PG vol. 81, col. 1285B; vezi și Chiril al Ierusalimului, *Cat.* 12,20: „acestea le-a grăit profetul către Domnul: «după ce Te-ai întrupat, trăiești, apoi mori și, o dată înviat din morți, trăiești din nou»”). ♦ Tot în cheie hristologică sunt citite și referirile la „clipă” (καίρος), care este pentru unii clipa Întrupării Domnului, iar pentru alții, clipa Răstignirii. ♦ În fine, „tulburarea” este pentru Theodor al Mopsuestiei aceea a iudeilor loviți de pedeapsa divină (*Com.*, p. 274), iar pentru alții, a păcătoșilor pedepsiți de Dumnezeu (Theodoret, PG vol. 81, col. 1825B; Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 125).

la mânia, Îți vei aminti de îndurare.

³ Domnul din Thaiman va veni

3,3 „Domnul din Thaiman va veni”: TM are „Eloah vine de la miazăzi”. De vreme ce „Thaiman” înseamnă „miazăzi” (vezi Abd. 9), autorii creștini văd în acest verset o profeție a venirii lui Hristos cel născut în Bethleem, la sud de Ierusalim (Irineu, *Adv. haer.* 3,20,4 și 4,33,11; Theodoret, *In Cant.*, PG vol. 81, col. 148 și *In XII*, vol. 81, col. 1285C; Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 127; Beda, PL vol. 91, col. 1239D). Pentru Eusebiu al Cezareei, „Thaiman” înseamnă „împlinire” (rădăcina ebr. *TMM*): „la împlinirea vremilor s-a vădit bunăvoința lui Dumnezeu prin Mântuitorul nostru” (*DE* 6,15,8). ♦ „cu umbră deasă”: TM are *Phā'rān*. Numele ebraic al deșertului din sud, aproape de Sinai, locul unde s-a așezat Israel (Gen. 21,21), transliterat „Pharan” în alte pasaje din LXX, nu apare în versiunea cea mai timpurie a pasajului de față, după cum a dedus Ziegler pe baza textului comentat de Eusebiu al Cezareei (vezi ed. Ziegler, p. 268). El a fost adăugat ulterior și apare, de pildă, în textul folosit de Chiril al Alexandriei, alături de gr. κατάσκιος „umbros” și δασύς „des”, care dau o dublă traducere a termenului ebraic. Eusebiu al Cezareei pleacă de la apariția destul de rară în LXX a lui κατάσκιος pentru a lega pasajul de față de Zah. 1,8, unde cuvântul e folosit într-un text diferit de cel al TM spre a descrie munții între care se ivește „un om călare pe un cal de culoarea focului”; pentru Eusebiu, amândouă vestesc întruparea Domnului. „Umbros” e fie Raiul, fie Ierusalimul ceresc. Pentru alți comentatori, muntele „umbros” este Ierusalimul pământesc, ocrotit de Dumnezeu (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 274; Theodoret, PG vol. 81, col. 1825C), sau Sinagoga, din care descinde Mântuitorul (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 127), ori „împărăția iudeilor”, de unde a venit Mântuitorul, așa cum socotește Beda, care, într-o interpretare alegorică de mare frumusețe, îl identifică pe Iisus cu „muntele cu umbră deasă”, pe care cresc, asemenea unor pomi rămuroși, încăreai de roadele învățăturii creștine, apostolii (PL vol. 91, col. 1240AB). ♦ „Oprire” δάψαμα: *selāh* în TM, tradus de Theodotion „către sfârșit” (eis τέλος), iar de Aquila și Symmachos, „pururi” (ἀεὶ). Pentru sensul foarte nesigur al lui *selāh*, vezi Mowinckel (1967, vol. 2, p. 211). Cuvântul grecesc δάψαμα, derivat de la διαψάλλω „a cânta cu putere / până la capăt”, este un neologism făurit de traducătorul Psaltirii, neatestat nicăieri în literatura profană (vezi O. Munnich, *Étude lexicographique du Psautier des Septante*, teză, Paris-Sorbonne, 1982, pp. 72-75). Părinții îl înțeleg câteodată ca pe o indicație a schimbării melodiei sau a subiectului. ♦ „Măreția”: gr. ἀρετή „valoare, virtute” echivalează aici ebr. *hōdh* „mărire”, o echivalare rară, traducătorii preferând de obicei să redea termenul ebraic prin μεγαλοπρέπεια „măreție” sau ἐξομολόγησις „aducere de laudă/mulțumire, mărturisire”; aici ἀρετή apare în paralel cu αἰνεσις „laudă”, cu care nu e întru totul sinonim. Se poate ca traducătorii să-i fi dat sensul de „măreție, maiestate”, folosit curent în greacă încă de la Homer pentru a denumi „slava” sau „puterea” zeilor ori „faima”, calitatea în care excelează cineva. ♦ „a acoperit” ἐκάλυψεν este înțeles de comentatorii patristici drept „a covârșit, a ajuns mai presus”; pentru Eusebiu al Cezareei, stihul acesta și următorul descriu regalitatea plină de slavă a lui Hristos, răspândirea evangheliei Sale (*DE* 6,15,13; vezi și Theodoret, PG vol. 81, col.

și Cel Sfânt, din muntele cu umbră deasă.

Oprire

Măreția Lui a acoperit munții

și de lauda Lui plin [este] pământul.

⁴ Și strălucirea Lui va fi precum lumina,
coarne în mâinile Lui

Și-a așezat iubirea cea puternică a tăriei Lui.

⁵ Înaintea feței Sale va umbla cuvânt

1825CD). Pentru Chiril al Alexandriei, Fiul, „jertfă de împăcare”, este totodată și Dumnezeu „mai presus” de toată făptura, văzută și nevăzută (*Com.*, p. 129).

3,4 „strălucirea”: gr. φέγγος (vezi și v. 3,11), cuvânt poetic în greacă. ♦ „coarne în mâinile”: TM are „coarne [ies] din mâinile”; gr. κέρατα se referă la orice ascuțit, de pildă la cel al armelor. Cu prepoziția „în” (ἐν), textul grec creează imaginea divinității stăpâne, mănuitoare a puterii în lupta împotriva forțelor Vrăjmașului (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 131). Pentru creștini, coarnele pot simboliza brațele crucii lui Hristos (Ciprian, *Ad Quirinum* 2,21; Augustin, *Civ.* 18,32; Beda, PL vol. 91, col. 1241A) sau împărățiile lumii acesteia, pe care Iisus le supune (Beda, PL vol. 91, col. 1241B). Cu prepoziția „din”, TM poate evoca raze ce izvorăsc din mâinile dumnezeiești, cum, de altfel, interpretează majoritatea traducătorilor moderni. ♦ „Și-a așezat iubirea cea puternică a tăriei Lui”: TM are *litt.* „și acolo are ascunziș al tăriei Lui”. Ca și Aquila și Symmachos, traducătorul LXX a citit o formă a verbului *šūm* „a pune” în loc de *šām* „acolo”; în plus, a vocalizat *'ahabhāh* „iubire”, redat prin gr. ἀγάπησις, în locul *hapax*-ului din TM *hebh'yon* (de la *hābhāh* „a se ascunde”), introducând astfel în text o idee nouă și importantă. Theodoret subliniază „iubirea” lui Hristos, bunul Păstor, pentru omenire, pe care a venit să o lumineze prin învățături și minuni (PG vol. 81, col. 1828A). „Puternică a tăriei” (κραταιὴν ἰσχύος) traduc amândouă ebr. 'ōz „tăria (Lui)” și sunt atribute ale „iubirii” divine; în greaca LXX, verbul τίθημι alături de un atribut al obiectului său înseamnă „a face ceva să fie într-un fel”: „și Și-a făcut iubirea puternică”. Comentatorii creștini (Eusebiu al Cezareei, *DE* 6,15,14; Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 130) pun în paralel „tăria” Domnului, care i-a învins pe vrăjmași, și „iubirea”, simbol al mântuirii aduse de Hristos. Pentru Chiril, subiectul lui „și-a pus” este Dumnezeu-Tatăl, Care și-a pus Fiul jertfă din dragoste pentru oameni. Beda este de părere că „iubirea” lui Dumnezeu nu se arătase desăvârșit până a nu „se face puternică” prin Pătimirea și Învierea Mântuitorului (PL vol. 91, col. 1241C).

3,5 „Cuvânt” λόγος, nearticulat, cu valoare generalizatoare ca și în alte pasaje din LXX (vezi Av. 2,11 și Ps. 17,9; 96,3): TM are „ciuma” *debher*, Aquila, λοιμός „molimă”, Symmachos, θάνατος „moarte”. Asemenea lui Theodotion, citat de Ieronim (*sermo*), traducătorul LXX a vocalizat rădăcina ebraică *DBR* ca *dābhār* „cuvânt”; șovăiala între cele două forme e atestată și de alte pasaje ale LXX, iar Targumul le cuprinde chiar pe

și va ieși, [†]picioarele-l vor fi în sandale.[†]

⁶ [El] S-a ridicat și s-a cutremurat pământul,

amândouă: „Înainte de a fi trimis îngerul *Morții* și *Cuvântul* Său a ieșit precum flacăra focului”. În ebraică, atât Moartea, cât și însoțitoarea sa în al doilea stih, Arșița (*rešeph*), sunt adesea personificate, dar ele își pierd acest statut în textul grec. Unii exegeți moderni văd în stihurile acestea o rămășiță a unui vechi imn alcătuit din elemente mitologice (Thackeray, 1921, pp. 51-54). Traducătorul LXX pare să fi ocolit cu bună știință o tălmăcire care L-ar fi asociat pe Dumnezeu „ciumei”. Gr. λόγος poate fi înțeles aici și în sensul de „veste, prevestire”, care-L precedă pe cel care „va ieși”. Astfel, Chiril al Alexandriei crede că aici „cuvânt” înseamnă prevestirea, faima care au însoțit nașterea lui Hristos (*Com.*, p. 134); pentru Theodor al Mopsuestiei, e vorba de cuvântul profetic ce prevestește acțiunile divinității (*Com.*, p. 275; vezi și Beda, PL vol. 91, col. 1241D); Theodoret vede în „cuvânt” o referire la Ioan Botezătorul (*In Ps.*, PG vol. 80, col. 1552CD) sau la cuvântul-învățătură al Dumnezeuirii, urmat și confirmat de fapte (PG vol. 81, col. 1828AB). ♦ „și va ieși, [†]picioarele-l vor fi în sandale[†]”: TM are „și va ieși / cu Arșița (*rešeph*) / pe urmele Sale”. Textul grecesc din ed. Rahlfs și Ziegler este din cale-afară de obscur: verbul de la început, ca în TM, pare să-l aibă ca subiect pe λόγος din stihul precedent, însă editorii BA cred că este mai logic ca el să fie pus în legătură cu „Dumnezeu”, subiectul tuturor verbelor din stihurile precedente și următoare. Cuvintele ἐν πεδίλοις „în sandale”, un *hapax* al LXX, corespund ebr. *rešeph*, pe care ceilalți trei traducători antici l-au tălmăcit „pasăre”, gândindu-se probabil la reprezentările înaripate ale ființelor malefice (Ciuma, Arșița) pomenite în stihul precedent din TM. *Vaticanus* și alte manuscrise citite de Părinți au εἰς πεδία „înspre câmpii” sau ἐν πεδίλοις „în câmpuri” în locul obscurului ἐν πεδίλοις, amândouă variante menite să dea sens unui context inițial greu de înțeles din pricina unei segmentări greșite a textului ebraic. Părinții au încercat să dea un înțeles textului fie corectându-l în „vor ieși picioarele Sale în câmpii” (Irineu, *Adv. haer.* 3,20,4, cu referire la natura omenească a lui Hristos), fie citind κατὰ πόδας αὐτοῦ „pe urmele Sale”: propovăduirea (λόγος) Evangheliei „va ieși pe urmele” lui Hristos. Chiril al Alexandriei a înțeles „înspre câmpii” drept „cu ușurință”, vestirea lui Hristos mișcându-se la fel de iute și ușor ca un călător pe drumurile drepte din câmpie; „câmpiile” sunt inimile mănoase ale celor ce primesc cu smerenie sămânța Cuvântului (*Com.*, p. 134). Textul antiohian are în acest loc εἰς παιδείαν „spre învățătură”, înțeles ca „învățătura” pe care o va da Domnul neamurilor (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 275 și Theodoret, PG vol. 81, col. 1828B).

3,6 „S-a ridicat” (ἔστη, *lit.* „s-a oprit în picioare”) alături de „a privit țintă” (ἐπέβλεψεν) arată aici puterea nespūsă a lui Dumnezeu, a Cărui voință e de ajuns pentru a stârni urgia (Theodoret, PG vol. 81, col. 1828BC). Verbul poate de asemenea să evoce imaginea lui Hristos cel răstignit, de vreme ce, la suirea Sa pe cruce, „pământul s-a cutremurat” (vezi Mt. 27,51 și Theodoret, PG vol. 81, col. 1828C). ♦ „s-a cutremurat pământul”: TM are „[Dumnezeu] măsoară pământul”. ♦ „s-au topit”: TM are „[Dumnezeu] face să tresară”. ♦ „cu putere”: gr. βίη; TM are „din veci, veșnici”, epitet al munților; paralelismul sintactic din TM („munții cei din veac” / „dealurile vechi cât veacul”) dispăre în LXX, al

a privit țintă și s-au topit neamurile.

Munții cu putere s-au făcut fărâme,

dealurile vechi cât veacul s-au topit.

⁷ Cărările Lui veșnice în loc de suferințe le-am văzut.

Taberele etiopienilor de groază se vor umple,

precum și corturile din ținutul Madiam.

⁸ Oare-mpotriva râurilor Te-ai mâniat, Doamne?

cărei traducător a citit probabil ὄζ „putere, forță” în loc de ἄδῃ „veșnic”. Pentru Părinți, munții și dealurile simbolizează fie puterile potrivnice (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 138: „duhurile necurate”), fie pe mai-marii iudeilor (*ibidem*, p. 139), fie locurile de cult ale păgânilor, aflate de obicei pe înălțimi (Theodoret, PG vol. 81, col. 1828C), fie, în fine, pe puternicii și bogații lumii acesteia, pe care Hristos i-a înfrânt prin Învierea Sa, în așa măsură încât unii dintre ei s-au făcut chiar purtători ai învățăturii Sale (Beda, PL vol. 91, col. 1242C).

3,7 „Cărările Lui veșnice” (πορείας αἰώνιας αὐτοῦ): TM are la sfârșitul v. 3,6 „umblări din veșnicie pentru El”. Urmând punctuația lui Rahlfs și a BA, am despărțit cuvintele acestea de versetul precedent, înțelegându-le ca obiecte ale verbului εἶδον „am văzut”; bazându-se pe *Vaticanus*, Ziegler le păstrează în v. 3,6, care capătă astfel înțelesul „s-au topit dealurile vechi cât veacul, [locuri] ale umblărilor Lui eterne”. Prima interpretare ni se pare mai coerentă: după ce a prevestit prăbușirea neamurilor, munților și dealurilor, doar părelnic eterne, profetul vestește că a văzut și „cărările veșnice” ale Domnului, adică purtările pururi neschimbătoare ale lui Dumnezeu, care pun capăt „suferințelor”. ♦ Pentru „în loc de suferințe” (ἀντὶ κόπων), TM are „sub năpastă”, cu referire la „taberele etiopienilor”. Pasajul acesta a fost citit și tălmăcit în diverse feluri de Părinți. Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 140) a interpretat εἶδον drept „ei au văzut”, dând textului următorul sens: „cărările eterne ale Domnului (i.e. poruncile sale cuprinse în evanghelii) le-au văzut [căpeteniile iudeilor] drept suferințe (i.e. greu de suportat, de împlinit)”. Augustin a citit „cărările sale eterne le-am văzut în schimbul suferințelor (*pro laboribus*)” și l-a înțeles astfel: „N-am văzut niciodată suferința iubirii fără răsplata veșniciei” (*Civ.* 18,32). Theodoret, care nu leagă sfârșitul v. 6 de începutul v. 7, a luat εἶδον drept persoana I singular, punând întreaga frază în gura lui Iisus: „în schimbul suferințelor pe care le-am văzut (i.e. suferințele Răstignirii), taberele etiopienilor se vor umple de groază”, etiopienii fiind aici o metaforă pentru demoni, a căror cădere e astfel prevestită (PG vol. 81, col. 1828D-1829A). ♦ „etiopienilor”: cușitilor (vezi Gen. 2,13, Num. 12,1 și nota *ad loc.*). Beda interpretează „cărările veșnice” drept căile pe care S-a pogorât și S-a înălțat Iisus, aducând, în schimbul „suferințelor” sale, pacea întregului pământ (PL vol. 91, col. 1243BC).

3,8 „Oare”: particula grecească μή introduce o întrebare al cărei răspuns așteptat e negativ. Aceste întrebări retorice sunt semne ale neliniștii: nu împotriva râurilor se mânie Dumnezeu, ci împotriva popoarelor. ♦ „împotriva”: prepoziția greacă ἐν („în”) primește în LXX, sub influența ebr. ב״, acest înțeles neobișnuit în greaca clasică. ♦ „vei încăleca pe caii Tăi”: Didymos cel Orb citează stihul acesta de trei ori cu forma de

Oare-mpotriva râurilor e urgia Ta?
 Oare-mpotriva mării e pornirea Ta?
 Căci vei încăleca pe caii Tăi
 și călărima Ta e mântuire!
⁹ Cu putere Îți vei întinde arcul
 împotriva sceptrelor, zice Domnul.

Oprire

Țara râurilor se va destrăma.

imperativ ἐπιβῆθι „încăleacă!”, transformând-o astfel într-o implorare adresată Domnului, chemat să vină pe pământ ca Mântuitor (*In Zach.* 3,263.272 și 5,145 în legătură cu Zah. 10,3, unde Iuda este „calul de luptă”). ♦ „călărima” (ἱππασία), mai întâi „arta echitației”, apoi „cavalerie”. Cuvântul grecesc corespunde aici ebraicului *mer^ekābhāh* „car de luptă”. Origen vede aici o imagine a sufletelor, numite „călărima a Domnului” care, după ce au fost mai întâi înjugate la carele lui Faraon, și-au găsit apoi mântuirea sub jugul Domnului (*Com. Cant.* 2,6,5.13). Pentru Grigore de Nyssa, „călărima” este oștirea îngerilor, carul de luptă al Domnului (*In Cant.* 3, *GNO* vol. 6, pp. 73-75). Chiril al Alexandriei compară cele întâmplate odinioară, pe vremea lui Moise, când „călărima” Domnului a trecut Marea Roșie, cu cele înfăptuite acum cu mai multă slavă de Hristos, care a „încălecat” pe caii Săi (apostolii și evangheliștii) pentru mântuirea lumii întregi (*Com.*, p. 144). Beda interpretează „călărima” ca pe o trimitere literală la intrarea lui Iisus în Ierusalim „călare” pe asin (PL vol. 91, col. 1244CD).

3,9 „Cu putere Îți vei întinde”, *litt.* „întinzând Îți vei întinde” – ebraism. TM are „gol a fost dezgolit [arcul]”. ♦ „împotriva sceptrelor”: gr. ἐπὶ τὰ σκήπτρα; TM are „jurămintă”, ebr. *š^ebhū’ōth*, obscur și adesea corectat. Ziegler preferă o conjectură, ἐπὶ τὰ σκήπτρα „șapte sceptre”, bazată pe o segmentare diferită a originalului ebraic. ♦ „zice Domnul”: interpretare a ebr. *’ōmer* „cuvânt”, cu care sfârșește stihul în TM. ♦ „Țara râurilor se va destrăma”: gr. ποταμῶν ῥαγίσεται γῆ; am interpretat astfel un text grec obscur, unde genitivul „râurilor” are o funcție deloc limpede (BA traduce „en fleuves la terre se fendra”). Versiunea de față urmează interpretarea lui Chiril al Alexandriei, care vede în „țara râurilor” Iudeea cea udată de cuvântul profeților și încă însetată, ca pământul „crăpat” de secetă (*Com.*, p. 147). TM are *litt.* „râuri Tu despici pământul”, tălmăcit de Aquila „Tu vei despica râurile pământului”. Pentru Theodor al Mopsuestiei pământul Iudeei va crăpa de secetă după ce mânia Domnului va fi făcut să sece râurile (*Com.*, p. 276), iar Theodoret vede în pământul „brăzdat” de „râuri” imaginea lumii udate, asemenea unei holde străbătute de canale, de propovăduirea apostolilor, trimiși să „împrăstie apele” (vezi *infra*, v. 3,10) învățaturii dumnezeiești printre toate neamurile (PG vol. 81, col. 1829C). Beda s-a gândit la inimile necredincioșilor care, udate de pâraiele propovăduirii apostolice, se eliberează de uscăciunea necredinței (PL vol. 91, col. 1245B).

¹⁰ Te vor vedea popoarele și vor fi cuprinse de dureri,
 împrăștiind apele umblării Sale.
 Genunea slobozit-a glas,
 înaltul, ale sale-nchipuiuri.
¹¹ S-a ridicat soarele și luna a stat în locul ei.

3,10 „popoarele”: gr. λαοί; TM are „munții”, tradus ca atare (ὄρη) în 8Hev. ♦ „dureri”, *litt.* „durerile facerii”. ♦ „împrăștiind apele umblării Sale”: TM are „șuvoiul apelor a trecut”. Sensul propoziției grecești este neclar: participiul σκοπίζων „împrăștiind” (masc., sg., nominativ) nu se leagă de nici un subiect masculin; el corespunde ebraicului *zerem* „torent, șuvoi”, interpretat ca o formă a verbului *zārāh* „a împrăstia”. Genitivul πορείας, tradus aici „al umblării”, îi corespunde lui *’ābhār* „a trecut” din TM, tălmăcit corect de ceilalți traducători (Symmachos, Ieronim). În fine, αὐτοῦ „ale Lui” nu apare în toate manuscrisele, dar e păstrat de Rahlfs. Părinții au văzut în acest pasaj obscur fie imaginea unui Dumnezeu mânios, care nimicește cursurile de apă (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 277), fie aceea a unui Dumnezeu binevoitor, ce-Și răspândește printre neamuri șuvoaiele învățaturii Sale (Chiril al Alexandriei, *Com.*, pp. 147-148). ♦ „Genunea”: gr. ἄβυσσος; traducere obișnuită a ebr. *’l^ehōm* „adânc, abis”. ♦ „înaltul, ale sale-nchipuiuri”: gr. ὑψος φαντασίας αὐτῆς; am urmat ipoteza seducătoare a editorilor BA, care, deși traduc „auteur de son illusion”, afirmă că stihul acesta ar putea fi înțeles ca având o structură sintactică bazată pe paralelism, dacă se consideră φαντασίας nu un genitiv singular, ci un acuzativ plural. TM are „în sus și-a înălțat mâinile”. Nu e limpede ce rost are φαντασία în contextul de față, deși pare să provină dintr-o interpretare eronată a traducătorului LXX; după Muraoka (p. 242), cuvântul înseamnă aici și în Zah. 10,1 „înfățișarea minunată a unui fenomen natural neobișnuit”. Chiril al Alexandriei dă o interpretare alegorică a „închipuirii genunii”: aceasta din urmă reprezintă vulgul, mulțimea credincioșilor, „și tot ce are ea strălucitor și înfumurat, preamărit de aparențele și închipurile deșarte ale lumii acesteia, [...] pe care textul le numește pe bună dreptate *phantasiai*...”; lumea întreagă, chiar și neamurile bogate, strălucite, vestite, până la urmă „dau glas”, aducând laudă lui Hristos (*Com.*, pp. 148-149). Pentru Theodoret, versetul acesta se referă la propovăduirea Evangheliei lui Hristos de către apostoli („râurile”) printre mulțimea neamurilor („genunea”) „stăpânite de amărăciunea necredinței”. Theodoret interpretează „glasul genunii” și „închipurile înaltului” drept imagini prevestitoare ale tulburărilor și violențelor acelora care au încercat să împiedice propovăduirea apostolilor, spumegând și vind asemenea mării în care se varsă râurile (PG vol. 81, col. 1829D-1832A, cu trimitere la Fp. 17,6 și 19,24 *sqq.*). Pentru Beda, „genunile” ce dau glas sunt apostolii, numiți astfel din pricina adâncii lor înțelepciuni (PL vol. 91, col. 1246AB).

3,11 „S-a ridicat soarele”: textul grec deschide v. 11 cu verbul care în TM încheie v. 10, „a ridicat” (*nāšā*), pe care, în urma unei vocalizări diferite, îl traduce medial „s-a ridicat” (ἐνῆρθη), adăugând un „și” (inexistent în TM) înaintea „lunii”. Astfel, textul din LXX capătă o altă structură și un alt sens decât cel din original. Traducătorul LXX a tălmăcit prin „în locul ei” ebr. *z^ebhūlāh*, cuvânt rar care înseamnă „loc elevat”, „reședință princiară”. Chiril al Alexandriei pune pasajul acesta în legătură cu ridicarea

Către lumină vor pleca săgețile Tale,
către lucirea fulgerului armelor Tale.

¹² Cu-nfricoșare vei împușina pământul
și cu mânie vei doborî neamuri.

¹³ Ai ieșit spre mântuirea poporului Tău,
ca să-i mântuiești pe unșii Tăi.
Ai aruncat pe capetele nelegiuitorilor pieirea,
[le-]ai ridicat legăturile până la grumaz.

Oprise

„soarelui dreptății” (*i.e.* Hristos), în vreme ce luna, simbol al legii lui Moise, rămâne „în locul ei”; tot după părerea sa, luna mai poate desemna și Biserica neamurilor, luminată de răsărirea „soarelui dreptății” (*Com.*, pp. 149-152).

3,12 „Cu-nfricoșare”: gr. ἐν ἀπειλῇ; TM are „cu mânie”. În LXX, ἀπειλή nu înseamnă doar „amenințarea” Domnului, ci și efectele ei, „înfricoșarea” și chiar „nimicirea” (vezi Zah. 9,14 și Is. 50,2). ♦ „vei împușina”: TM are „străbați”, tradus prin συμπατήσεις „vei călca în picioare” în manuscrisele versiunii antiohiene a LXX. ♦ „și cu mânie”: „și” nu există în TM. ♦ „vei doborî”, *litt.* „vei face să coboare”, probabil sub pământ (vezi 1Rg. 2,6); TM are *litt.* „vei treiera / călca în picioare”.

3,13 „Ai ieșit”: gr. ἐξῆλθες; în contextul de față, verbul are un sens militar, așa cum bine a văzut Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 155: „precum un rege împotriva șirurilor dușmane”); cu toate acestea, pentru Părinți, aici, ca și în alte pasaje biblice, el evocă imaginea Fiului „ieșit” de la Tatăl (In. 8,42) spre a Se întrupa. ♦ „spre mântuirea... ca să-i mântuiești” (εις σωτηρίαν... τοῦ σώσαι): variația există doar în greacă, în vreme ce TM repetă în ambele locuri ἵγῃσαι „pentru mântuirea”. ♦ „pe unșii Tăi”: gr. τοὺς χριστοὺς σου; TM are „pe unsul Tău”; pluralul din LXX (păstrat în ed. Rahlfs și Ziegler) a fost corectat de numeroase manuscrise grecești și de traducători într-un singular. Înaintea lui māsiāh „unsul”, TM are particula de acuzativ 'eth pe care Aquila, după obiceiul său, o traduce σύν „împreună cu”: σύν χριστῷ, variantă folosită des de Părinți pentru că textul grec în această formă poate fi înțeles „ca să mântuiești împreună cu unsul Tău”, adică „împreună cu Iisus” (Eusebiu, DE 4,16,34; vezi și ed. Ziegler, p. 271, mărturiile *ad loc.*). Pentru Theodoret (PG vol. 81, col. 1832C) și pentru Chiril (*Com.*, p. 155), „unșii” sunt credincioșii, cei care L-au primit pe Duhul Sfânt. ♦ „Ai aruncat pe capetele nelegiuitorilor pieirea”: TM are „ai surpat vârful casei celui rău”; „pieirea” (θάνατος) din LXX provine dintr-o lectură greșită (māweth) a ebr. mibbēyth, fraza primind astfel un cu totul alt înțeles în greacă. ♦ „ai ridicat legăturile”: TM are „ai dezvelit temeliile”, diferența dintre cele două datorându-se, poate, unei interpretări eronate a textului ebraic (vezi Muraoka, 1993, p. 47). ♦ „Oprise”: gr. διάψαλμα; vezi *supra*, la v. 3,3; multe manuscrise prezintă aici, înaintea lui διάψαλμα sau în locul acestuia, cuvintele εις τέλος „pentru sfârșit” sau „pentru totdeauna”, fără corespondent în TM.

¹⁴ Ai retezat, spre minunare, capetele celor puternici,
de-aceasta ei se vor cutremura.

Zăbalele și le-or desface
precum săracul ce mănâncă pe furis.

¹⁵ Și Ți-ai mânat spre mare caii,
ce tulbură noian de ape.

¹⁶ De strajă-am stat și pânțelele mi s-a strâns de groază

3,14 Versetul acesta, extrem de obscur în TM, păstrează în LXX ordinea cuvintelor din ebraică, dar prezintă importante diferențe sintactice și de analiză a formelor. TM are „Tu ai împuns / cu țepele lui / capul / căpeteniile lui / dau năvală / să mă împrăștie / bucuria lor / precum atunci când ar mânca / un sărac / în ascunziș”. ♦ „Ai retezat” (διακόπτω): 8Hev are διατρίπτω „ai străpuns”, mai aproape de ebr. nāqābh „a împunge, a găuri”. ♦ „spre minunare”: gr. ἐν ἐξτάσει, *litt.* „cu uluire, cu ieșire din sine”; am tradus urmând interpretarea Părinților, care văd în cuvintele acestea reacția celor ce observă efectele nimicitoare ale mâniei Domnului (vezi, de pildă, Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 278) sau reacția iudeilor uluiți de învățătura lui Hristos (Beda, PL vol. 91, col. 1248C cu trimitere la In. 6,42). TM are „toiag/țearpă” și se poate ca gr. ἔκστασις să fie de fapt o deformare a lui ἔκτασις „întindere, lungire”, o traducere literală a termenului din TM, pe care îl regăsim tălmăcit corect în 8Hev prin „cu toiegele Sale”. Targumul vede în acest pasaj o referire la trecerea Mării Roșii „despicată” de toiagul lui Moise. ♦ „capetele”: TM are singularul, ca și 8Hev. ♦ „celor puternici”: gr. δυναστών; TM are un *hapax* (din rădăcina PRZ) cu sens nesigur. ♦ „se vor cutremura”: TM are „ei dau năvală”. ♦ „vor desface”: ebr. lahāphīfēnī, de la vb. pūf, a fost luat de traducătorul LXX drept o formă a lui pāfāh „a desface/deschide”. ♦ „Zăbalele”: gr. χαλινούς; TM are un alt *hapax* cu sens nesigur, „ālīpūhām, tălmăcit în fel și chip de interpreții moderni și antici. ♦ „precum săracul ce mănâncă pe furis (λάθρᾳ)”: textul LXX inversează sintaxa din TM, păstrată de traducătorul 8Hev.: „ca pentru a mânca un sărac într-ascuns (ἐν κρυφῇ)” și de Aquila. Theodor al Mopsuestiei crede că iudeii și babilonienii loviți de pedeapsa Domnului „nu vor cuteza să mai deschidă gura spre a grăi plini de sine, ci, asemenea unui sărac care a furat ceva și mănâncă pe ascuns ca să nu fie prins, vor vorbi cu mare frică” (*Com.*, p. 278; o interpretare similară la Theodoret, PG vol. 81, col. 1832CD, pe care o aplică „puternicilor lumii acesteia”; la Chiril, „puternicii” sunt căpeteniile Sinagogii, *Com.*, pp. 158-159). În schimb, pentru Beda, cei ce mănâncă într-ascuns, asemenea săracului, sunt neamurile care au primit merindea mântuitoare a Evangheliei, înfulecând-o pe nerăsuflăte, ca unii ce i-au dus dorul vreme îndelungată (PL vol. 91, col. 1249A).

3,15 „ce tulbură”: gr. ταρασσοντας; TM are „vârtej, vâltoare, volbură”. Pentru Părinți, caii simbolizează fie puterile nevăzute ale oștirii Domnului, care seamănă spaimă printre dușmani (Theodor, *Com.*, p. 278), fie pe apostolii care vor converti toate neamurile („marea” și „apele” sunt imagini ale neamurilor; Theodoret, PG vol. 81, col. 1832D-1833A; Chiril, *Com.*, p. 160).

3,16 „De strajă-am stat”: gr. ἐφυλάξαμην; TM are „am auzit”; același verb ebr. šāma ‘ „a auzi, a asculta” e tradus aici altfel decât în v. 3,2, probabil printr-o confuzie cu šamar „a

păzi, a pândi”. „De strajă-am stat” poate fi înțeles ca un ecou al lui „de strajă (ἐπὶ τῆς φυλακῆς) am să stau” din v. 2,1, oferind astfel un punct de legătură între cap. 3 și primele două ale profeției, a cărei concluzie (vv. 3,16-19) o introduce. De altfel, una din funcțiile profetului este aceea de „pândar” (σκοπός) al cuvântului divin (v. 2,1). ♦ „pânțele”: gr. κοιλία; traducere literală a ebr. *beten*, care poate simboliza lăuntrul omului; de altfel, multe manuscrise ale LXX au aici καρδία „inimă”. ♦ „s-a strâns de groază”: gr. πτοέω; același verb expresiv, de origine poetică, în vv. 2,17 și 3,7. TM are o formă a vb. *rāghaz* „a se tulbura” ca în v. 3,2 și la sfârșitul versetului de față. ♦ „de glasul rugăciunii de pe buzele mele”: TM are „de glas buzele mi-au tremurat”; traducătorul LXX a confundat verbul ebr. *fālal* „a vibra, a țiu, a tremura”, rar și doar în expresii idiomatice („a-i țiu urechile de uimire, de spaimă”, vezi J.-M. Babut, *Les expressions idiomatiques de l'hébreu biblique*, Gabalda, Paris, 1995, pp. 91-102), cu aramaicul *ṣelāh* „a se ruga”, adăugând προσευχή μου „rugăciunea mea”. Astfel, textul grecesc capătă un cu totul alt înțeles: profetul s-a înfiorat auzind sunetul rugăciunii pe care o murmurau buzele sale. ♦ „un tremur”: gr. τρόμος; TM are „putreziciune” (*rāqābh*), cuvânt rar, tradus și în altă parte foarte liber (vezi Os. 5,12: κέντρον „țepușă”). ♦ „s-a tulburat sub mine starea mea (ή ἔξις μου)”: TM are „sub mine tremur eu, cel care”. Traducătorul LXX a redat ebr. *ʾašer* „care”, cuvânt inexplicabil în context și adesea corectat în *ʾašūray* „pașii mei”, printr-un cuvânt rar în LXX, ἔξις „stare, înfățișare, stat”, pe care l-a făcut subiectul verbului. ♦ „Liniștit voi fi”: gr. ἀναπαύομαι; TM are o formă ambiguă, adesea emendată, căreia i se dă de obicei înțelesul „voi aștepta, mă voi aștepta să...”. În greacă, la fel ca în ebraică, verbul exprimă o așteptare tihnită și încrezătoare. În greaca târzie, ἀναπαύω va dobândi înțelesul de „odihnă veșnică”. ♦ „în ziua strâmtorării”: TM are „pentru / până în ziua strâmtorării”; diferența între cele două prepoziții, gr. ἐν „în” și ebr. *l* „pentru, către”, aduce cu sine o diferență importantă între înțelesurile versetului în cele două texte: în LXX, profetul se va „odihni” pentru ca în „ziua strâmtorării” să se suie către poporul său, în vreme ce, în TM, el va aștepta în liniște „până în ziua strâmtorării” care se va abate peste dușmanii lui Israel. Întâlnită deja în Pentateuh (Gen. 35,3), „ziua strâmtorării” (ἡμέρα θλίψεως) este o expresie frecventă la cei Doisprezece Profeți (12 ocurențe cu totul) și în Psaltire, mai cu seamă în contexte unde Domnul apare ca „loc de scăpare”. ♦ „ca să mă sui [...] unde-am pribegit” (*litt.* „pribegiei”): gr. τοῦ ἀναβῆναι εἰς λαὸν παροικίας μου, TM are „spre suire la neamul care ne atacă”. Nu e limpede cine e subiectul „suirii” în ebraică, astfel că unele manuscrise grecești și vechile traduceri latinești ale LXX adaugă un „eu”, precizând astfel că e vorba despre profet. Ce înseamnă însă „poporul pribegiei”? Traducătorul LXX a citit în locul ebr. *gūdh* „a ataca” o formă a lui *gūr* „a se așeza undeva ca venetic, a fi străin”, traducându-l prin παροικία, termen rar în LXX, cu înțelesul de „condiția de străin, venetic așezat temporar într-un loc”. Mai mulți Părinți văd în acest verset o prevestire a morții profetului, deși formula nu e cea obișnuită („s-a adăugat popoului său” – Gen. 25,8 *et al.*). Plecând de la Psaltire, cuvântul grec (ca și traducerea sa latinească, *peregrinatio*) ajunge, în gândirea patristică, să însemne viața din lumea aceasta, văzută ca loc de pribegire în opoziție cu viața de apoi, cea cu adevărat statornică. Pentru Augustin, a se sui către poporul pribegirii sale înseamnă a se îndepărta de poporul trupesc și a se alătura acelora care se

de glasul rugăciunii de pe buzele mele,
și-un tremur mi s-a strecurat în oase,
s-a tulburat sub mine starea mea.
Liniștit voi fi în ziua strâmtorării,
ca să mă sui către poporul unde-am pribegit.
¹⁷ Căci nu va mai rodi smochinul,
și roade nici prin vii nu s-or afla;
lucrarea măslinului va fi înșelătoare,
și țarinile nu vor mai rodi bucate;
oile s-au sfârșit fără de hrană,
și lângă iesle nu se află boi.
¹⁸ Eu însă mă voi veseli în Domnul,

simt străini în această lume, în căutarea patriei cerești (Civ. 18,32; vezi și Chiril, *Com.*, p. 162: „pribegi și venetici sunt toți sfinții în lumea aceasta”). Beda vede în versetul de față atât o referire concretă la istoria exilului babilonian, cât și una figurată, la destinul fiecărui creștin, aflat încă de la izgonirea lui Adam din rai într-o permanentă „strămutare” (*transmigratio*) către patria cerească, trecând prin „strâmtorările” lumii acesteia (PL vol. 91, col. 1251AC). Pentru Theodoret, profetul se simte mângăiat la gândul că va fi eliberat de șederea sa pe pământ mai înainte ca înfricoșătoarele sale prevestiri să se împlinească (PG vol. 81, col. 1833B; vezi și Chiril, *Com.*, p. 161).

3,17 Versetul acesta e socotit uneori un adaos la textul ebraic menit a adapta poemul unui an de secetă. O imagine asemănătoare a pământului secăuit se află la Ioel 1,16-20. În LXX, „căci” (ὅτι) de la începutul versetului face din acesta o descriere a „zilei strâmtorării”, a consecințelor invaziei descrise în cap. 1 al profeției. ♦ „s-au sfârșit fără de hrană”: gr. ἐξέλιπον ἀπὸ βρώσεως; TM are „au dispărut din țarc”; diferența dintre texte se datorează unei combinații între o echivalare ciudată a ebr. *gāzar* „a tăia, a nimici” cu gr. ἐκλείπομαι „a lipsi, a se sfârși”, plus redarea în greacă a prepoziției ebr. *min* „din” cu ἀπὸ „de la, fără de” și o vocalizare diferită: *makh’lāh* (de la răd. *KL* „a mânca”) în loc de *mikh’lāh* „țarc”. ♦ „iesle”: gr. φάτνη; TM are *repheth*, *hapax* în ebr. biblică, al cărui sens traducătorul l-a dedus probabil din context. ♦ Pentru exegeții creștini, imaginea dezolării din versetul acesta este o prevestire a pustiirii Sinagogii („smochinul cel uscat”, „via neroditoare”, „măslinul cel sterp”) și a ridicării Bisericii lui Hristos (Chiril, *Com.*, pp. 162-165). Aceeași imagine la Theodoret (PG vol. 81, col. 1834CD-1836AB): „smochinul” e un simbol al Ierusalimului, „via”, poporul iudeu, „măslinul cu rod înșelător”, fariseii și saducheii, „câmpurile neroditoare”, slujitorii lor, „oile”, supușii, iar „boii”, preoții care vor lipsi de lângă altare („iesle”). Beda are o interpretare asemănătoare (PL vol. 91, col. 1253AD).

3,18 „Eu însă”: gr. ἐγὼ δέ; opoziție foarte puternică în greacă între versetul acesta și v. 3,16, dominat de spaimă și cutremur. ♦ „în Dumnezeu, Mântuitorul meu”: TM are „în Dumnezeul mântuirii mele” (*‘ēlōhēy yiš’ī*); atribuindu-i lui Dumnezeu titlul de

bucura-mă-voi în Dumnezeu, Mântuitorul meu!

¹⁹ Domnul Dumnezeu este puterea mea

și pașii mi-i va îndruma spre împlinire;

înspre înalțuri El mă va urca,

să fiu biruitor întru cântarea Lui!

„Mântuitor”, Σωτήρ (*y^hsu 'ah* = „mântuire”), traducătorul LXX a personalizat mântuirea, așa cum se întâmplă adesea în tălmăcirea Psalmilor. VL citată de Augustin (*Civ.* 18,32) are în *Deo salutari meo* „în Dumnezeu, mântuirea mea”, deși Augustin cunoaște și manuscrise care au în *Deo Iesu meo*, text comentat de Ieronim și de Beda. „Bucura-mă-voi în Dumnezeu, Mântuitorul meu!” se regăsește într-o formă aproape identică în cântarea Mariei din Lc. 1,47.

3,19 „pașii mi-i va îndruma spre împlinire”: gr. τάξει... εἰς συντέλειαν; TM are „îmi face picioarele ca ale căprioarelor”; ebr. *kā 'ayyālōth* „precum căprioarele” a fost tradus corect în Ps. 17,34 și în 2Rg. 22,34 și restabilit în tradiția antiohiană a LXX (care citește aici „îmi va face pașii precum ai cerbului”). În cazul de față, traducătorul pare să fi analizat termenul din TM ca pe o formă a răd. *kāl*, *kālil* „întreg, întregime”, redându-l prin συντέλεια „împlinire”. Chiril al Alexandriei precizează că „ediția evreilor” citește în pasajul de față ἀσφάλειαν „siguranță, neclintire” și comentează astfel: picioarele, „rânduite în siguranță”, înaintează către evlavie, către virtute, către credință, către iubire (*Com.*, p. 166). ♦ „înspre înalțuri”: gr. ἐπὶ τὰ ὑψηλά; TM are „înălțimile mele” și o parte din tradiția manuscrisă greacă traduce la fel. Înțelesul imaginii din LXX nu e limpede; editorii BA văd aici o posibilă referire la locurile de cult păgâne, aflate pe „înălțimi” (sensul obișnuit al lui τὰ ὑψηλά în LXX), „împotriva” (ἐπί) cărora profetul e călăuzit să lupte. Dar Părinții au citit pasajul în cheie eshatologică: Ieronim tălmăcește astfel: „mă va călăuzi către ceruri, printre îngerii care-l slăvesc izbânda, izbânda crucii lui Hristos” (*Comm. In Abacuc* 2,3); de asemenea, dacă avem în vedere varianta LXX „împlinirea”, putem vedea aici o referire la sfârșitul veacului, la împlinirea vremii. ♦ „să fiu biruitor”, *litt.* „spre a birui” (τοῦ νικῆσαι); TM are *lamⁿnaṭṭēah*, un misterios termen tehnic aflat la începutul mai multor psalmi și interpretat ca „pentru mai-marele cântăreților” și redat de obicei în LXX prin εἰς τέλος „pentru sfârșit”, în vreme ce Theodotion îl tălmăcește εἰς νίκος „spre victorie”, care, în sens figurat, poate însemna și „pentru totdeauna”. *Alexandrinus* și alte manuscrise au în acest stih pronumele με, explicat de Chiril al Alexandriei „pentru ca eu să fiu biruitor” (*Com.*, p. 166). ♦ „întru cântarea Lui!” (ὁδῆ): vezi v. 3,1. Părinții strâng laolaltă în comentariile lor „puterea” dată de Dumnezeu, „înălțimile” spirituale către care El călăuzește și cântarea de mulțumire care trebuie să urmeze „biruinței” asupra dușmanilor datorate de Dumnezeu (Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 280; Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 166; Theodoret, PG vol. 81, col. 1836BC).

SOPHONIA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR

Introducere și note de MARGUERITE HARL, CÉCILE DOGNIEZ, LAURENCE BROTTIER, MICHEL CASEVITZ, PIERRE SANDEVOIR și CRISTIAN GAȘPAR

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 4-9: Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999. Autorii volumului francez au pregătit împreună notele la cele șase cărți, după cum urmează: Roselyne Dupont-Roc pentru *Ioel* și *Sophonia*, Thérèse Roqueplo pentru *Iona* și Marguerite Harl pentru *Avacum* și *Sophonia*. Michel Casevitz s-a ocupat de verificarea observațiilor de natură filologică și lexicală, Pierre Sandevour de cea a comparațiilor cu textul ebraic; Laurence Brottier s-a ocupat de comentariile patristice. Pentru redactarea finală a introducerilor și notelor au fost responsabile Cécile Dogniez și Marguerite Harl, care au adunat laolaltă contribuțiile tuturor membrilor echipei și s-au îngrijit de alcătuirea volumului francez.

Selecție, traducere, adaptare și adăugiri de Cristian Gașpar.

Introducere la Sophonia

Cartea lui Sophonia vestește, asemenea profeției lui Ioel, „ziua Domnului”, o zi a mâniei, a pedepsei și a judecății. Prevestirea aceasta se îndreaptă când către Iuda și Ierusalim, care au ajuns să se închine la idoli neamurilor păgâne dimprejur, când către toți locuitorii pământului („neamurile”), avându-i în vedere mai ales pe asirieni și capitala acestora, Ninive. Amenințările cuprinse în prima parte a cărții sunt urmate de îndemnurile și făgăduințele privitoare la Iuda și Ierusalim („rămășița poporului lui Dumnezeu”), însoțite de prevestirea unor vremuri când toate „insulele neamurilor” (v. 2,11 LXX) se vor închina dinaintea Domnului și-L vor sluji „sub un singur jug” (v. 3,9 LXX). Aceste formule universaliste se îmbină cu făgăduielile concrete și limitate la poporul lui Dumnezeu, la cei câțiva supraviețuitori meniți să alcătuiască „un neam blând și smerit” (v. 3,12 LXX). Cartea se încheie cu un cânt de bucurie pentru izbăvirea Ierusalimului (vv. 3,14-17), strângerea laolaltă a celor risipiți în toate zările și reînnoirea slavei lor printre toate neamurile pământului (vv. 3,18-20).

Una din problemele majore legate de interpretarea Cărții lui Sophonia este tocmai identificarea importanței pe care o au în text asemenea prevestiri și făgăduințe cu caracter universal. Spre deosebire de tradiția iudaică, ce a stăruit cu precădere asupra făgăduințelor privitoare la refacerea lui Israel, interpreții creștini vor extrage din text mai ales referirile la răspândirea universală a cultului pe care „toate neamurile” I-l vor închina Dumnezeului unic și atotputernic. Părerile exegeților moderni sunt împărțite, în mare, între două opțiuni, în funcție de aprecierea anumitor părți ale textului ca fiind originare sau postexilice (de pildă, vv. 3,8-20). Evident, traducătorul LXX, precum și cititorii săi (iudei sau creștini) de-a lungul veacurilor, nu și-au pus această problemă.

I. Cartea lui Sophonia în Biblia ebraică: date, structură, conținut

Atât în TM, cât și în LXX, Cartea lui Sophonia ocupă locul al nouălea, între Habaquq (Avacum) și Haggai (Aggeu).

Sophonia ne este înfățișat încă din titlul cărții profetice care îi poartă numele (v. 1,1) cu o descendență întinsă, pe linie paternă, pe patru generații, până la un anume Ezekias, care ar putea fi regele contemporan cu profetul Isaia (vezi 4Rg. 16,20), deși acest lucru nu este nicidecum sigur. În orice caz, o identificare atât de amănunțită sugerează că profetul se trăgea dintr-un neam însemnat. Unii exegeți moderni au încercat să identifice, pornind de la numele tatălui profetului (ebr. *Kūṣī* „Etiopianul”), o posibilă origine africană a acestuia, care ar justifica interesul deosebit arătat de Sophonia Etiopiei (v. 2,12)¹.

Titlul din v. 1,1 ne oferă și o date aproximativă: „în zilele lui Iosias”, rege al lui Iuda (Regatul din Sud) între 640/639 și 608 î.H. (vezi 4Rg. 22,1-23.30 și 2Par. 34-35). Pentru cei mai mulți dintre comentatorii moderni², activitatea profetică a lui Sophonia ar fi avut loc în contextul reformelor religioase inițiate de regele Iosias odată cu (re)descoperirea miraculoasă a „Cărții Legii” (probabil în 622/621 î.H.; vezi 4Rg. 22,3 și nota aferentă) care a dus la nimicirea tuturor locurilor de cult idolatric din Ierusalim și

1. Vezi G. Rice, „The African Roots of the Prophet Zephaniah”, *Journal of Religious Thought* 37, 1979, pp. 21-31; vezi și R.W. Anderson, Jr., „Zephaniah ben Cushi and the Cush of Benjamin: Traces of Cushite Presence in Syria-Palestine”, în S.W. Holloway, L.K. Handy (ed.), *The Pitcher is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, JSOT Sup 190, Sheffield, 1995, pp. 45-70, și R.A. Bennett, „The Book of Zephaniah”, în L.E. Keck et al. (ed.), *The New Interpreters' Bible*, vol. 7, *Introduction to Apocalyptic Literature, Daniel, The Twelve Prophets*, Abingdon, Nashville, 1996, pp. 657-704.

2. Vezi, de pildă, W. Rudolph, *Micha, Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, KAT 13.3, Gerd Mohn, Gütersloh, 1975, sintetizând reprezentativ pentru comentariile de tip tradițional (documentar-istoric) practicate de-a lungul secolului al XIX-lea și în prima jumătate a secolului XX. Aceeași dateare la B. Renaud, „Le livre de Sophonie: Le jour de YHWH, thème structurant de la synthèse rédactionnelle”, *RSR* 60, 1986, pp. 1-33 și în comentariul său, *Michée, Sophonie, Nahum*, Gabalda, Paris, 1987; T. Széles, *Wrath and Mercy: A Commentary on the Books of Habakkuk and Zephaniah*, ITC, Grand Rapids, 1987; J.J.M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, Westminster/John Knox, Louisville, 1991. Câțiva comentatori au preferat o dateare mai târzie, sub domnia lui Ioachim (609-598 î.H.); vezi, de pildă, D.L. Williams, „The Date of Zephaniah”, *JBL* 82, 1963, pp. 77-88.

Iuda, eveniment „prevestit” – poate, *ex eventu* – de profet (vv. 1,4-5). Materia primă pentru ceea ce avea să devină Cartea lui Sophonia se va fi născut așadar în jurul anului 630 î.H.³, deși forma actuală a textului pare să dateze, după cum socotesc mulți cărturari ai zilelor noastre, din perioada postexilică⁴. Potrivit acestei datări, Sophonia ar fi puțin anterior lui Naum, Habaquq și Ieremia. Profetia sa presupune un context istoric dominat încă de asirieni, al căror declin apropiat se întrevide însă: profetul prezice căderea Ninivei și a puterii asiriene (vv. 2,13-15), ce avea să se petreacă într-adevăr sub loviturile babilonienilor în 612 î.H. El anunță totodată și pedeapsa ce se va abate asupra lui Iuda și a Ierusalimului (vv. 1,4-18), dar nu specifică identitatea celor care vor sluji ca unelte ale mâinii divine. Ar putea fi vorba aici fie de ultimele expediții de pradă asiriene, fie de incursiunile sciților pomenite de unii istorici antici⁵.

Nu există la ora actuală un consens al specialiștilor în privința poziției sociale a profetului, a împrejurărilor redactării și a scopului profetiei⁶.

Lipsa acestui consens interpretativ se manifestă și în privința structurii, etapelor compunerii și a mesajului inițial al Cărții lui Sophonia. Aici exegeții moderni se împart în două tabere, în funcție de tipul de lectură pe care-l practică. O mare parte a acestora citesc Cartea lui Sophonia (ca și alte cărți profetice, de altfel) din perspectivă diacronică, urmărind a identifica nucleeele „originare” ce i-ar putea fi atribuite profetului și ar reflecta preocupările religioase din vremea regelui Iosias, distingându-le de adaosurile ulterioare,

3. E. Achtenmeier a propus chiar date diferite pentru cele trei capitole ale cărții: 1 și 2 ar fi fost alcătuite la scurtă vreme după începutul domniei lui Iosias (640 î.H.), iar vv. 3,1-17 după căderea Ninivei, în 612-609 î.H. (vezi *Nahum, Malachi*, John Knox Press, Atlanta, 1986).

4. Astfel K. Seybold, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*, ZBAT 24.2, Theol. Verl., Zürich, 1991, care situează elaborarea formei actuale a cărții în perioada exilului babilonian sau imediat după aceasta, legând-o de sentimentele provocate de distrugerea Ierusalimului în 587/586 î.H.

5. Herodot, *Ist.* 1,104-106; vezi H. Cazelles, „Sophonie, Jérémie et les Scythes”, *RB* 74, 1967, pp. 24-44.

6. Concluzie exprimată de E. ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, BZAW 198, De Gruyter, Berlin, 1991 și de M.A. Sweeney, „Zephaniah: A Paradigm for the Study of the Prophetic Books”, *Currents in Research: Biblical Studies* 7, 1999, pp. 119-145 (o foarte bună sinteză a contribuțiilor critice privind Cartea lui Sophonia apărute între 1970 și 1999, cu o bogată bibliografie; prezentarea de față îi este îndatorată în bună măsură).

datorate unuia sau mai multor redactori, plasați de obicei în vremea exilului sau în perioada postexilică și dominate de o viziune eshatologic-universalistă. Interpretările de acest tip, cu puține excepții, presupun o structură tripartită a cărții, corespunzând, în mare, celor trei capitole ale acesteia. Astfel, profeția lui Sophonia ar fi alcătuită dintr-o primă parte cu amenințări împotriva lui Iuda și Ierusalimului (vv. 1,2–2,3), o a doua parte cu prevestiri împotriva neamurilor (vv. 2,4–3,1), și o ultimă parte conținând făgăduințe de mântuire (vv. 3,8–20). Această structură tripartită, pe care mulți comentatori o socotesc tipică și pentru alte cărți profetice (Isaia, Ieremia LXX și Iezechiel), ar reflecta o anumită înțelegere (în trei timpi) a istoriei în sânul comunității iudaice postexilice: judecata lui Dumnezeu împotriva lui Israel și Iuda, urmată de o judecată universală cu pedepsirea tuturor neamurilor și de recunoașterea finală a suveranității universale a Domnului⁷. Aceași structură tripartită ar putea fi, în principiu, aplicată și versiunii LXX, așa cum a făcut, de altminteri, între exegeții antici, Theodoret al Cyrului, care distingea în Cartea lui Sophonia o prevestire a nenorocirilor ce se vor abate asupra lui Iuda și a Ierusalimului, o descriere a pedepsirii „Străinilor” și asirienilor și, în fine, o chemare finală la convertire și făgăduința mântuirii universale.

Însă, cum bine au văzut unii critici moderni, o asemenea perspectivă simplifică neîngăduit de mult realitatea textului. Ea se bazează pe câteva principii metodologice demonstrabil false. Între acestea, convingerea că numai stratul cel mai vechi ar cuprinde cuvintele autentice ale profetului, singurele care au valoare și, pentru a ajunge la ele, trebuie îndepărtate adaosurile ulterioare. Ținând seama de caracterul inițial oral al „oracolelor” profetice primitive, operează cu unități textuale și semantice de dimensiuni atât de restrânse, încât recuperarea lor duce la o interpretare atomizantă, care se apleacă asupra unor cuvinte sau expresii izolate, neglijând textul în sine ca structură coerentă. A doua „axiomă” metodologică pe care se întemeiază interpretările de acest tip este caracterul eshatologic al perspectivei redactorului sau redactorilor care au dat forma finală a cărții în perioada postexilică. Or, sunt greu de delimitat *a priori* orizontul mental al autorului și al redactorilor ulteriori de valențele multiple ale textului.

7. Vezi W. Zimerli, „Vom Prophetenwort zum Prophetenbuch”, *TLZ* 104, 1979, pp. 481–496 și B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, The Fortress Press, Philadelphia, 1979, p. 458.

În plus, cât de anevoioasă este identificarea vorbelor autentice ale profetului în forma actuală a Cărții lui Sophonia o dovedesc încercările multiple și contradictorii de a decupa unități structurale și semantice în text și de a le data. Astfel, W. Rudolph reține ca autentice doar vv. 1,4–6.8–12 și 3,1–4⁸. G. Krinetzki identifică nu mai puțin de 13 oracole „autentice” întinse pe tot parcursul carierei profetice a lui Sophonia (cca 639–612 î.H.), în vreme ce restul versetelor ar fi fost adăugate în două redactări separate, în secolul al VI-lea î.H. și în jurul anului 323 î.H.⁹ K. Seybold, în schimb, preferă structura clasică tripartită, socotind că redactarea finală a cărții s-ar fi făcut la începutul perioadei postexilice, fiind influențată de distrugerea Ierusalimului în 587/586 î.H.¹⁰ B. Renaud și-a structurat interpretarea în jurul temei comune a cărții („ziua Domnului”), care apare în toate cele trei secțiuni identificate de el (vv. 1,2–18; 2,1–3,8 și 3,9–20) sub trei aspecte diferite: ziua judecății universale, ziua mântuirii și a supraviețuirii „rămășiței” poporului și ziua convertirii neamurilor și a păcii¹¹. În fine, un studiu foarte recent revine la o perspectivă atomizantă, împărțind Cartea lui Sophonia, pe baza comparației cu pasaje din Ieremia, cărora le-ar fi servit drept inspirație, în opt fragmente „autentice”, patru adaosuri poetice, un adaos în proză și două interpolări târzii și „misterioase” referitoare la Etiopia¹².

Nu e de mirare că, nemulțumiți de asemenea „disecții” ale textului, puțin productive, alți interpreți moderni au ales să privească textul Cărții lui Sophonia dintr-o perspectivă sincronică, renunțând la identificarea unor etape compoziționale databile istoric, și privind cartea în întregul ei ca pe o unitate de sens, a cărei structură retorică și literară trebuie comentată pornind de la principiul unității textului profetic¹³. Asemenea interpretări din

8. W. Rudolph, *op. cit.*

9. G. Krinetzki, *Zefanjustudien: Motiv- und Traditionskritik + Kompositions- und Redaktionskritik*, Lang, Frankfurt am Main, 1977.

10. K. Seybold, *op. cit.*

11. B. Renaud, *op. cit.*

12. W.L. Holladay, „Reading Zephania with a Concordance: Suggestions for a Redaction History”, *JBL* 120, 2001, pp. 671–684.

13. Tipice pentru această nemulțumire sunt cuvintele Adelei Berlin: „Cartea, așa cum arată astăzi, oricând va fi fost ea întocmită (de un singur autor cu un singur prilej sau de-a lungul mai multor ani de mai mulți inși), se prezintă ca o operă unitară din punct de vedere retoric și structural (poate cu excepția titlului) și, în forma ei canonică, a fost menită să fie interpretată întocmai” (*Zephaniah*, Anchor Bible 25A, New York, 1994, p. 20).

perspectivă retorică, literară și a teoriei receptării s-au înmulțit începând din anii '70 ai secolului trecut¹⁴. Chiar dacă, de obicei, rețin structura tripartită întâlnită și în interpretările de tip redacțional-istoric, cercetătorii care au adoptat un punct de vedere sincron ic insistă asupra unității și coerenței textului în jurul unor motive precum „ziua Domnului”, respingând imaginea tradițională a profetului sibilinic, care apare brusc pentru a declama câte un verset obscur și apoi dispare, înlocuind-o cu aceea a profetului specialist în comunicare, care-și alcătuiește mesajul cu grijă, urmărind să-l facă, pe cât se poate, convingător pentru un public anume, de ale cărui nevoi, temeri și nădejdi (dorința de pace și siguranță într-un context politic nesigur) ține seama¹⁵. Din aceeași perspectivă sincron ică, chiar dacă respinge ipoteza structurii tripartite a cărții, studiul lui Sweeney¹⁶ propune interpretarea Cărții lui Sophonia în termenii unui îndemn adresat de către profet poporului din Iuda și Ierusalim pentru a-i chema să sprijine mișcarea reformatoare a regelui Iosias. După părerea acestui comentator, cartea s-ar alcătui din două secțiuni mai importante: vv. 1,2-18, o prevestire a zilei Domnului însoțită de o descriere a consecințelor nefaste pentru cei care nu se vor întoarce către Domnul, și vv. 2,1-3,20: îndemnul propriu-zis (vv. 2,1-3) însoțit de o descriere a planului lui Dumnezeu ce presupune pedepsirea neamurilor și mântuirea Ierusalimului și a lui Iuda (vv. 2,4-3,20).

Odiseea hermeneutică a Cărții lui Sophonia este departe de a se fi încheiat. Recent, o nouă direcție de cercetare a abordat textul profetic din perspectiva locului și menirii sale în Cartea Celor Doisprezece considerată ca unitate redacțională și este de așteptat ca rezultate interesante din această direcție să apară în anii ce vin¹⁷.

14. Pentru o discuție detaliată și critică a acestora, vezi Sweeney, 1999, pp. 130-138.

15. Pentru o asemenea interpretare, vezi S. Kapelrud, *The Message of the Prophet Zephaniah: Morphology and Ideas*, Universitetsforlaget, Oslo, 1975.

16. M.A. Sweeney, „A Form-Critical Reassessment of the Book of Zephaniah”, *CBQ* 53, 1991, pp. 388-408.

17. Pentru o prezentare sumară a literaturii pe această temă, vezi Sweeney, 1999, pp. 138-140, și studiile reprezentative ale lui J.L. Nogalski, *Literary Precursors to the Book of the Twelve*, BZAW 217, Berlin, 1993 și *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW 218, Berlin, 1993.

II. Cartea lui Sophonia în Biblia greacă

1. Structura

Structura de ansamblu a textului din Biblia ebraică, ce constă într-o alternanță de cuvinte ale lui Dumnezeu și de cuvinte ale profetului, se regăsește în LXX fără schimbări însemnate în ordinea secțiunilor cărții. Totuși, în interiorul acestor secțiuni, în LXX textul este uneori împărțit altfel decât în TM, urmându-și logica proprie și unitățile de sens specifice, care diferă adesea de împărțirea în capitole și versete pe care, de altfel, Biblia ebraică a primit-o ulterior¹⁸. În traducerea de față, deși am păstrat numerotarea tradițională, am împărțit textul în unitățile structural-semantic specifice LXX, urmând sugestiile editorilor BA.

Într-adevăr, manuscrisele grecești conțin semne anume ce despart textul în zece paragrafe, pe care le respectă și edițiile moderne (Rahlfs, Ziegler și Swete), marcând zece alineate. Acestea se suprapun aproape întru totul peste împărțirea tradițională în trei capitole, cu o deosebire: TM 2,15 devine în LXX 3,1; numerotația specifică LXX este adoptată în ed. Ziegler, în vreme ce Rahlfs o păstrează pe cea a textului ebraic. Această diferență corespunde unei dificultăți de interpretare a versetului respectiv (vezi notele la vv. 2,15-3,1).

Cele zece paragrafe ale Cărții lui Sophonia alternează cuvintele Domnului și rostirile profetului, după cum urmează: prevestirea nimicirii tuturor ființelor vii, amenințări împotriva lui Iuda și a Ierusalimului (vv. 1,2-6); vestirea „zilei jertfei Domnului” și alte prevestiri ale nimicirii (vv. 1,7-13); evocarea „zilei Domnului” (vv. 1,14-18); îndemn către toți „cei smeriți ai pământului” (vv. 2,1-3); prevestiri împotriva a patru cetăți ale filistenilor (vv. 2,4-7); prevestiri împotriva moabiților și amoniților (vv. 2,8-11); prevestiri împotriva etiopienilor, asirienilor și Ninivei (vv. 2,12-15 Rahlfs = vv. 2,12-3,1 Ziegler, urmată de BA); amenințări împotriva „cetății porumbiță” (i.e. Ierusalimul; vv. 3,1-7 Rahlfs = vv. 3,2-7 Ziegler); cuvinte de mângâiere pentru „rămășița” lui Israel (vv. 3,8-13); proclamarea bucuriei

18. Pentru acestea, vezi D. Barthélemy, „Les traditions anciennes de division du texte biblique de la Torah”, în G. Dorival, O. Munnich (ed.), *Selon les Septante. Hommage à Marguerite Harl*, Cerf, Paris, 1995, pp. 27-51 și *idem*, *CTAT* 3, pp. CXVII-CXXIV și CCXXXVI.

mântuirii și vestirea slavei celor odinioară asupriți și alungați (vv. 3,14-17 și 18-20).

În interiorul acestor paragrafe, unitățile semantice ale textului grec nu corespund întotdeauna versetelor din TM, sintaxa greacă pretinzând uneori continuarea ideii dintr-un verset la începutul versetului următor. Toate aceste schimbări permit traducerea textului grec după logica lui proprie, care dă un sens coerent, pe alocuri diferit de cel din ebraică.

Cu excepția acestor diferențe, versiunea greacă reproduce aproape întocmai structura textului ebraic la nivelul fiecărui emistih, marcat în TM de prezența semnului *atnah* sub ultimul cuvânt al jumătății fiecărui verset. Prezentarea grafică a traducerii de față respectă aceste emistihuri, justificarea pentru alegerea emistihului ca unitate „de lucru” fiind influențată și de modul de lucru al comentatorilor patristici, care operează nu cu versete, ci cu emistihuri (izolate sau în grupuri de două, trei ori chiar mai multe, în funcție de structura semantică a pasajului).

2. Diferențe față de Biblia ebraică

În notele la fiecare verset cititorii pot găsi amănunte în privința tuturor diferențelor între LXX și TM, oricât de mici și aparent ne semnificative. În cele ce urmează, vom prezenta câteva din diferențele majore între cele două texte, izvorâte, ca și în cazul celorlalți profeți, fie din dificultățile întâmpinate de traducător în descifrarea unui text ebraic adesea obscur, fie cauzate de faptul că textul premasoretic citit de el era lipsit de unele adaosuri și glose încorporate mai apoi în TM (vv. 1,3b; 1,4), fie dintr-o decizie conștientă a traducătorului de a modifica structura sintactică a frazei (vv. 2,7; 3,19).

Cât privește deosebirile cantitative, diferențele dintre LXX și TM în Cartea lui Sophonia sunt relativ neînsemnate: „minusurile” sunt rare și limitate la câteva cuvinte (vv. 1,2.3.4-5; 2,2.10; 3,5.10), „plusurile” nefiind nici ele mai des întâlnite (vezi, totuși, în vv. 2,7 și 3,19).

Diferențele calitative între cele două texte se datorează uneori citirii diferite a aceleiași text-bază din cauza confundării frecvente a unor litere ebraice asemănătoare (*resh* și *daleth* în vv. 1,10; 2,8; 3,9.17 sau *yod* și *waw* în v. 3,7). Între celelalte cauze ale diferențelor lexicale se cuvin amintite vocalizarea diferită a originalului ebraic consonantic (vv. 2,11; 3,1.6.8 etc.), decuparea diferită a cuvintelor (v. 3,19), confundarea a două verbe omonime (v. 2,3), necunoașterea sensului unui termen rar (v. 2,1) sau nedumerirea pricinuită de un text obscur, dinaintea căruia nici exegeții moderni nu s-au arătat mai pricepuți (v. 1,14).

În câteva rânduri însă avem de-a face, după toate probabilitățile, cu schimbări introduse intenționat de traducătorul LXX. Ele pot afecta doar în mică măsură sensul câte unui pasaj, din cauza selectării unor sinonime parțiale cu termenul din TM: „pripășiți” (*i.e.* coloniști) (v. 2,5) sau „pământ” (v. 2,14) în loc de „neam”. Alteori însă, modificările acestea provoacă schimbări importante ale înțelesului unor pasaje (pentru care, vezi, mai pe larg, notele respective): în v. 1,3 traducătorul LXX a ales „nelegiuiți” în loc de „oameni”; în v. 2,8 a tradus „hotarele Mele” în loc de „hotarele lor”; în v. 3,6, „neamurilor” s-a prefăcut în „cei trufași”; în v. 3,8, „spre mărturie” a luat locul lui „pentru totdeauna”. Alte schimbări, discutate în note, au consecințe încă și mai însemnate asupra sensului profeției lui Sophonia, oglindind, probabil, o opțiune teologică a traducătorului LXX: astfel, „rege” în loc de „Molokh” (v. 1,5); forma „Baal” precedată de articolul feminin (v. 1,4); preferința, în cazul a două rădăcini omofone, pentru una cu sens teologic pregnant („răscumpărată” în loc de „necurată” în v. 3,1); adăugarea unui pronume personal („te va izbăvi”) în v. 3,17.

Procedeele de care s-a slujit traducătorul în Cartea lui Sophonia sunt aceleași pe care le regăsim în toată Septuaginta: explicitarea „pasivului divin” din ebraică prin adăugarea subiectului: „Domnul” (vv. 1,17 și 3,16) sau, dimpotrivă, eliminarea lui Dumnezeu dintr-o construcție care-i atribuia un gest distructiv (v. 1,2). Echivalările cuvintelor nu sunt mecanice, traducătorul știind să-și schimbe termenii cu care traduce același cuvânt ebraic în funcție de context: astfel, ebr. *’āsaph* este „a smulge” în v. 1,2, dar „a aduna” în v. 3,18; *pāqadh* e tradus „a-și face dreptate, a se răzbuna” în vv. 1,8.9.12, dar în sens pozitiv („a cerceta”) în v. 2,7. Se poate lesne observa și o tendință de a transpune în plan simbolic acele contexte concrete pe care traducătorul nu le-a înțeles din cauza unor diferențe culturale sau istorice: astfel, numele preoților cultelor politeiste din v. 1,4, gestul ritual al „săritului peste prag” din v. 1,9 sau numele cartierelor din Ierusalimul de dinaintea exilului în v. 1,10. În două cazuri, tălmăcirile aproximative de acest fel au dat naștere unor noi înțelesuri remarcabile, dovedind cât de creator poate fi câteodată tradusul pe ghicite: expresia „a ajunge precum Canaan” din v. 1,11b creează o imagine foarte bine potrivită în context, iar îndemnurile repetate din v. 3,7b inventează o nouă unitate de sens în structura profeției.

3. Limba și stilul traducerii grecești

Sintaxa traducerii o urmează îndeaproape pe cea a limbii ebraice, lucru evident mai ales în cazul unor construcții idiomatice, de tipul „de pieire să piară” (v. 1,2), pe care le-am reprodus întocmai în română, din dorința de a păstra această trăsătură caracteristică a stilului biblic. Mănat de năzuința de a păstra cu sfințenie ordinea și numărul cuvintelor din textul ebraic original, traducătorul a produs uneori contexte și expresii care nu au sens în greacă. Am păstrat și în română, pe cât s-a putut, aceeași structură a frazei, în ciuda efectului uneori bizar, dând în note explicațiile necesare, mai ales tălmăcirile Părinților, de care se vor fi slujit peste veacuri și cititorii Bibliei grecești (vezi, de pildă, vv. 2,5; 3,5.6.7.9.11).

Lexicul traducerii este marcat de prezența cuvintelor preferate ale celui care a tălmăcit Cărțile Celor Doisprezece, dintre care unele vor fi avut un înțeles spiritual și simbolic deosebit în iudaismul elenistic, din a cărui atmosferă intelectuală a apărut traducerea LXX. Regăsim astfel, ca și în celelalte cărți profetice, cuvinte precum εὐλαβέομαι „a cinsti, a se închina, a venera” (v. 1,7); ἐκδικέω „a-și face dreptate” (v. 1,8); καταφρονέω „a disprețui, a nesocoti” și καταφρονητής „disprețuitor, arrogant” (vv. 1,12; 3,4); θλιψις „strămtorare” (v. 1,15); ὑπομένω „a aștepta cu încredere” (v. 3,8) etc. Alți termeni folosiți de traducător au făcut carieră în epocile ulterioare datorită sensului deosebit pe care l-au căpătat în interpretările iudaice și creștine ale profeției lui Sophonia: astfel, ἀνάστασις „ridicarea” Domnului la judecată, dar și „învierea” lui Hristos și expresia συναγωγή ἐθνῶν „adunarea neamurilor” (v. 3,8) și καὶνίζω „a reînnoi”, trimițând la ideea reînnoirii creației divine în v. 3,17. Inovațiile semantice, frecvente în traducerea Cărții lui Sophonia, prea multe pentru a fi înșirate aici, vor fi pomenite în notele la versetele unde apar. Traducătorului nu i-a scăpat nici caracterul vizibil poetic al unor pasaje din textul ebraic, el încercând să le reproducă sau să recreeze, atât cât i-au îngăduit resursele specifice limbii grecești: repetiții și exprimări forte în vv. 1,2-3 și 4-6; reluarea expresiei „Și așa va fi...” în vv. 1,8.10.12; asonanțe și aliterații, exclamații poetice, paralelisme și chiasme, metafore și formule stereotipe. Efectele poetice deosebite din pasaje precum descrierea în culori întunecate a „zilei Domnului” (vv. 1,7-2,3), echilibrată de bucuria și încrederea ce răzbat din imnul din final (vv. 3,14-20), dau mărturie despre iscusința traducătorului, vizibilă, de altminteri, și în celelalte cărți ale corpusului.

III. Principalele teme ale profeției lui Sophonia în LXX

1. „Ziua Domnului”: amenințarea cu nimicirea întregului pământ

Profeția lui Sophonia este străbătută, la fel ca aceea a lui Ioel, de tema „zilei Domnului”. Formulele folosite pentru a o descrie sunt remarcabil de stabile în toate Cărțile Celor Doisprezece, iar vocabularul ce-i descrie efectele distrugătoare e aproape invariabil, această terminologie standard fiind preluată ca atare de autorii NT și în literatura creștină de limbă greacă.

Descrierea „zilei Domnului” se întinde pe parcursul a cincisprezece versete (vv. 1,7-2,3) și abundă în termeni expresivi. Ca și în TM, „ziua” aceasta este însuflețită: ea „e aproape” (vv. 1,7.14), „se abate” asupra oamenilor (v. 2,2), are „un glas” descris în expresii specifice limbii grecești (v. 1,14). Este „o zi mare” (v. 1,14; cf. Ioel 2,11) și primește un întreg alai de atribute, tradiționale sau mai rare în LXX (vv. 1,15-16). E „ziua mâniei” lui Dumnezeu (vv. 1,15; 2,2-3), zi a pedepselor, când Domnul „Își va face dreptate” (vv. 1,9.12), zi însoțită de jafuri și măceluri (vv. 1,10.13).

2. Păcatele pedepsite de Dumnezeu

Păcatul pentru care „ziua Domnului” se abate asupra lui Iuda și asupra Ierusalimului cu pedepsele ei necruțătoare este identificat în Cartea lui Sophonia, mai presus de orice, cu închinarea la idoli (vv. 1,4-5), cu adoptarea cultelor politeiste ale neamurilor dimprejur (vv. 1,4-6.8-9 și mai ales v. 1,11). În afară de aceasta, profetul se ridică și împotriva nedreptăților sociale, criticându-i pe mai-mari, judecători, profeți și preoți (vv. 3,2-7; cf. Av. 1,2-4). Față de TM, traducerea LXX accentuează refuzul poporului de a primi „educația” lui Dumnezeu – învățătură și totodată mustrare (cf. ἀπαίδευτος, *litt.* „needucat”, în v. 2,1).

Păcatul care le cuprinde pe toate acestea într-un singur cuvânt, absent din TM, dar introdus de traducerea greacă și enunțat de la bun început este „nelegiuirea” (ἀνομία, v. 1,3), refuzul de a urma legea lui Dumnezeu. Pentru aceasta, Domnul îi va smulge de pe fața pământului pe toți „nelegiuirii” (în vreme ce TM extinde pedeapsa la toți „oamenii”). Introducerea acestei perspective moralizatoare în traducerea LXX este evidentă și în alte locuri: în v. 1,12, textul vorbește, spre deosebire de TM, de „oamenii ce și-au disprețuit rânduielile” și-și răd de Domnul, iar în v. 3,6, Dumnezeu amenință

nu „neamurile” (ca în TM), ci pe cei „trufași”, aroganța fiind văzută ca un păcat capital și, în cazul Ierusalimului, comparat în LXX cu păcatul Ninivei (v. 3,11).

Cât privește neamurile dușmane poporului ales, acestea se fac vinovate, în LXX, mai ales de lipsa măsurii (vv. 2,8.10), exprimată cu ajutorul unui termen polisemantic și greu traducibil din vocabularul tragediei grecești (ὑβρις „exces, lipsă de măsură, cutezanță, obraznicie”). Atât Iuda, cât și dușmanii săi sunt învinuiți de aroganță, de abuzul de putere ce izvorăște din disprețul față de Dumnezeu. Lor le opune textul εὐλάβεια („evlavia/pietatea/cucernicia”), virtute de căpătâi a „rămășiței” poporului, „un neam blând și smerit”, care „se înfioară” dinaintea Domnului (vv. 3,12-13). În acest context trebuie citită și una dintre cele mai îndrăznețe inovații semantice ale traducătorului Celor Doisprezece, care, în v. 3,19, a dat gr. καύχημα (doar „făloșenie, înfumurare” în greaca clasică) sensul nou de „mândrie, laudă”, dăruită de Domnul „rămășiței” poporului: ceea ce era un păcat pentru necredincioși, devine o virtute pentru cei ce se închină lui Dumnezeu.

3. „Ziua jertfei Domnului” (vv. 1,7-8): o expresie neobișnuită

Atât în greacă, cât și în ebraică, expresia „ziua jertfei Domnului” nu se întâlnește decât în Cartea lui Sophonia: Dumnezeu Și-a pregătit „jertfa” și „i-a sfințit pe cei chemați”. Versetele acestea au provocat nedumerirea exegeților din vremuri mai vechi sau mai noi, care s-au întrebat nu atât ce înseamnă „jertfa” (θυσία) aceasta, ci, mai curând, cine sunt cei „chemați” (κλητοί), pe care Dumnezeu i-a „sfințit” (ἀγιάζω). Așezată în contextul „zilei Domnului”, „jertfa” pare să desemneze, în chip logic, măcelul prevestit (cf. contextele similare din Is. 34,6: „și sabia Domnului s-a umplut/săturat de sânge [...] căci [este] jertfă pentru Domnul...” sau Ier. 26 [46 TM],10 și Iez. 39,17-20). Cât despre cei „chemați”, unii traducători moderni s-au gândit la cei invitați la ospățul ritual ce va urma acestui măcel sacrificial, în vreme ce exegeții antici au dat textului un sens strict istoric, identificându-i pe cei „chemați” cu neamurile invadatoare alese de Domnul ca unelte ale pedepsirii păcătoșilor, sau un sens tipologic, gândindu-se la apostolii și ucenicii „chemați” de Hristos.

4. Ziua „ridicării Domnului” pentru „judecată” (v. 3,8)

Modelul ebraic al v. 3,8 din Cartea lui Sophonia i-a prilejuit traducătorului exprimarea în greacă a unei prevestiri extrem de importante, terminologia folosită de el jucând un rol crucial în receptarea și interpretarea acestui pasaj de către creștini. „Ziua Domnului” este identificată aici cu „ziua ridicării Domnului” (ἡμέρα ἀναστάσεως), expresie talmăcită de creștini ca „ziua sculării din morți”, i.e. „a Învierii”. Domnul se va ridica „spre mărturie” (εἰς μαρτύριον), ca să stea la „judecată” (κρίμα) „pentru neamuri” (εἰς τὰ ἔθνη), judecată urmată de revărsarea mâniei divine. Versetul acesta evocă în puține cuvinte judecata eshatologică (vezi, mai pe larg, Ioel 3): textul grec, deși corespunde cuvânt cu cuvânt celui ebraic, are elemente lexicale proprii (ἀνάστασις) și o legătură sintactică diferită de ebraică (prepoziția εἰς „în fața” / „către”). În forma sa din LXX, versetul a fost citit de interpreții creștini ca o referire la „învierea” Domnului și la chemarea adresată „către neamuri”, ei citind Cartea lui Sophonia în întregime ca pe o profeție a mântuirii tuturor neamurilor prin credința creștină¹⁹.

5. Cuvintele de mângâiere pentru Israel: făgăduința restaurării „rămășiței” poporului

Sfârșitul Cărții lui Sophonia cheamă Ierusalimul să se bucure și să sărbătorească, în termeni ce amintesc de chemarea din Zah. 2,10-17: „regele” este în mijlocul său (v. 3,15) și-i arată „dragoste” (v. 3,17). Profetul vestește de asemenea iertarea păcatelor (vv. 3,11-12), salvarea unui „neam blând și smerit” (v. 3,12a), adunarea celor exilați, care vor ajunge „mândri și slăviți” (vv. 3,17-20), în vreme ce dușmanii vor fi „dați de rușine” (v. 3,20).

„Rămășița” lui Israel este un concept extrem de important în teologia veterotestamentară, exprimat printr-o serie relativ bogată de cuvinte ebraice: *šā'ar* sau *š'ērith* „a rămâne (respectiv, ceea ce rămâne) după ce totul a fost înlăturat”, *yether* „a supraviețui”, *šārādh* „a scăpa teafăr dintr-o primejdie” sau prin forme ale răd. *PLT* „a scăpa”, cristalizate într-o adevărată terminologie tehnică, deși nu lipsită de ambiguități ocazionale, în scrierile profetice din VT²⁰. Traducătorii LXX au ales, pentru a reda această bogată

19. Pentru amănunte, vezi M. Harl, „Sophonie 3,7b-13 selon les Septante et dans la tradition chrétienne ancienne”, în J.-M. Auwers, A. Wénin (ed.), *Lectures et relectures de la Bible*. Festschrift P.-M. Bogaert, Peeters, Leuven, 1999, pp. 199-219.

20. R. de Vaux, „Le «reste d'Israël» d'après les prophètes”, *RB* 1933, pp. 526-539.

serie sinonimică, verbul gr. *λείπω* „a lăsa (deoparte / în urmă etc.)” cu dife-
riții săi derivați (*καταλείπω*, *ὕπολείπω*, *ἐπιλείπω*, *περιλείπω*) și cuvintele
asociate lor: τὸ κατάλοιπον, τὸ κατάλειμμα, οἱ κατάλοιποι (Sof. 2,9; Mich.
2,12; 7,8), οἱ ἐπίλοιποι (Mich. 5,2), τὸ ὑπόλειμμα (Mich. 4,7; 5,6-7) etc.

Cartea lui Sophonia descrie cel mai bine, și în ebraică, și în greacă,
această „rămășiță”: poporul mântuit de Domnul, încrezător în El, chiar
atunci când este asuprit și risipit; e vorba de un popor „călcat în picioare” și
„alungat” (v. 3,19), pe care Domnul îl va strânge iarăși laolaltă (v. 3,18) și
căruia îi va reda mândria de odinioară (vv. 3,19-20; cf. și Mich. 4,6-8 și
2,11-12 în varianta LXX, diferită aici de TM).

În legătură cu această „rămășiță”, în profeția lui Sophonia se prevestește
de două ori (în vv. 2,7 și 3,20) că Domnul „va întoarce robia” (*litt.* „cap-
tivitatea”), cu o expresie greacă ciudată, ce o redă întocmai pe cea din
ebraică (la fel în Ps. 13,7; 125,1 și Ioel 4,1). Traducătorii moderni o înțeleg
în sensul „va întoarce pe cei pribegi, pe cei prinși”, dându-i însă și un
înțeles figurat: „a întoarce pe dos o soartă neprielnică”, „a repune la loc”, „a
îndrepta”. Însă nu putem ști cu siguranță dacă traducătorul din vechime al
Celor Doisprezece se va fi gândit la o asemenea interpretare figurată atunci
când a ales să calchieze expresia ebraică: va fi înțeles el oare făgăduința
Domnului în sensul strict istoric al „reîntoarcerii” din exil ori în acela mai
larg al „restaurării”? Contextul din vv. 3,11-13 (ștergerea greșelilor din
trecut, lepădarea de trufie, evlavie unui popor „blând și smerit”), precum și
cel din vv. 3,18-20 (adunarea laolaltă a celor asupriți, salvarea exilaților,
reîntoarcerea la virtute, recăpătarea renumelui și mândriei) trimit mai de-
grabă la sensul de restaurare. Totuși, pentru un cititor atent la cuvintele
textului, prezența termenului *αἰχμαλωσία* sugerează în mod necesar capti-
vitatea: Părinții vor comenta astfel versetul, fie în cheie istorică, fie în cheie
alegorică (cf. și nota la v. 3,20).

6. Perspective universaliste în varianta LXX a profeției lui Sophonia

Cui i se adresează prevestirile lui Sophonia? Din lectura cărții reiese destul
de limpede că acestea au un dublu destinatar: pe de o parte, Iuda și Ieru-
salimul, iar pe de alta, „neamurile”. Cu toate acestea, multe din expresiile
folosite largesc aria de adresare: astfel, amenințările lui Dumnezeu privesc
toate ființele vii de pe pământ (vv. 1,2-3), pe „toți locuitorii pământului”
(v. 1,18), „neamurile de pe pământ” (v. 2,13); oamenii vor fi „zdrobiți”

(v. 1,17) și „întreg pământul mistuit” (vv. 1,18 și 3,8). Caracterul acesta
universal este întărit în traducerea greacă prin folosirea unui singur cuvânt
(gr. *γῆ* „pământ”) pentru a reda atât ebr. *’ādhāmāh*, termen general cu
același sens, cât și ebr. *’ereṣ*, care poate însemna și „țară” (anume, Iuda și
Ierusalimul).

Nu doar amenințările sunt universale în Cartea lui Sophonia, ci și
făgăduințele Domnului: și în greacă, și în ebraică, în v. 2,11, „toate insulele
neamurilor, fiecare din locul său, I se vor închina” lui Dumnezeu, care în
vv. 3,9-10 făgăduiește o „preschimbare a limbii”, „ca să cheme cu toții nu-
mele Domnului” și „să-L slujească toți sub același jug”. Versetele acestea,
socotite de unii adaosuri din perioada postexilică²¹, vor căpăta o însemnă-
tate deosebită pentru interpreții creștini din pricina caracterului universal al
profeției.

LXX se deosebește însă de TM printr-o variantă aparte: în v. 3,9, limba
făgăduită de Dumnezeu nu este „curată”, ca în TM, ci pentru „descendența
pământului”, expresie care se referă, probabil, la toate generațiile viitoare.
O altă deosebire se găsește în vv. 3,19-20: deși în greacă, la fel ca în TM,
Ierusalimul este slăvit ca loc al mântuirii pentru că Domnul va locui în el, în
vreme ce TM vorbește și de o acțiune divină împotriva „asupritorilor” Ieru-
salimului (v. 3,19a), LXX nu traduce acest cuvânt, insistând doar asupra
bunăvoinței lui Dumnezeu față de Ierusalim. Tot aici (vv. 3,19b-20), tradu-
cerea greacă a dat un alt sens frazei din TM, unde Dumnezeu făgăduiește
să-i smulgă pe israeliți dintr-o „țară a rușinii”, în vreme ce LXX, legând
altfel cuvintele, atribuie rușinea dușmanilor (v. 3,20).

Mai însemnată însă este diferența din v. 3,10, unde LXX are „De la
hotarele răurilor Etiopiei Îmi vor aduce jertfe”: subiectul verbului nefiind
exprimat, el ar putea fi „popoarele” din versetul precedent, care „vor chema
toate numele Domnului” și-L vor sluji toate „sub același jug”; în TM însă,
verbul are subiect (*litt.* „închinătorii Mei, fiica celor risipiți ai Mei”),
precizând astfel restrictiv cine sunt cei care vor aduce jertfă („rămășița lui
Israel”). În fine, stăpânirea universală a Domnului este explicitată prin tra-
ducerea cu *παντοκράτωρ* „Atotstăpânitor, Atotputernic” (v. 2,10) a cunos-
cutului atribut divin „Dumnezeul oștirilor”; alături de importanța acordată
în Cartea lui Sophonia „neamurilor” și mântuirii lor (v. 3,8), această expresie

21. B. Renaud, 1986, p. 21, le pune în legătură cu Mal. 1,11, socotindu-le inspirate din
Is. 18.

ne îngăduie să vedem în Cartea lui Sophonia o prefigurare a Aceluia care, în Apoc. 15,3, primește titlul de „Împărat al neamurilor” (ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν).

7. Mesajul moral al profeției lui Sophonia în LXX

Propovăduirea profetului insistă asupra unor teme exprimate deja în textele deuteronomice, cu ajutorul unui vocabular devenit tradițional: chemarea la înlăturarea nelegiurii (v. 1,3), avertismentul împotriva disprețuirii poruncilor Legii (v. 1,12), îndemnul de a-L „căuta” pe Dumnezeu (v. 1,6) și de a primi „învățătura/educația” Lui (v. 3,2), de „a se apropia” de El (v. 3,2) și de „a se teme” de El (v. 3,7). Și mai ales întâlnim aici două cuvinte favorite ale Celor Doisprezece, caracteristice pentru religiozitatea elenistică: „așteptarea” plină de încredere a lui Dumnezeu (v. 3,8) și „înfiorarea”, respectul sacru în fața Lui (vv. 1,7 și 3,12), cărora li se adaugă îndemnul la veghere, la așteptarea înfrigorată („Fii gata!” în v. 3,7), interpretat în sens spiritual de exegeții creștini.

O altă lecțiune proprie textului grec al Cărții lui Sophonia îl pune în legătură cu o făgăduință din Cartea profetului Ieremias: printr-o modificare a originalului ebraic, textul LXX vestește că Domnul „va înnoi” Ierusalimul prin „dragostea” Sa (v. 3,17; cf. Iez. 11,14-20).

Și alte trăsături ale propovăduirii morale sunt accentuate în greacă: dreptul săracilor este reafirmat prin denunțarea nedreptății sociale (v. 3,5), iar viața de „evlavie” față de Dumnezeu, fără nedreptate și înșelăciune, este făgăduită poporului „bând și smerit” (față de TM „necăjit și slab”) – vv. 3,12-13.

IV. Receptarea Cărții lui Sophonia în tradițiile exegetice antice

1. Tradiția iudaică

În liturgia sinagogală, două pericope din Cartea profetului Sophonia se citeau ca lecturi însoțitoare (*haphtarot*) ale textelor din Pentateuh recitate cu diverse prilejuri: vv. 3,9-17 (sau 9-19) alături de pasajul din Gen. 11,1 *sq.* și vv. 3,7 *sq.* combinat cu pasaje din profeția lui Isaia, alături de textul din Num. 4,17-18²². În afara acestora, este posibil ca, în tradiția babiloniană,

22. Pentru amănunte, vezi C. Perrot, *La lecture de la Bible dans la Synagogue*, Gerstenberg, Hildesheim, 1973, și J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Jewish Publication Society, Cincinnati, 1971.

v. 3,20 să fi fost citit, împreună cu „Rugăciunea lui Habaquq” (Av. 3,3-11), alături de Deut. 16,9 *sq.* și Ex. 19,1 *sq.* la Sărbătoarea Săptămânilor²³.

Cât privește Targumul la Cartea lui Sophonia, acesta folosește un text mai apropiat de TM decât LXX. Cu toate acestea, se întâmplă uneori ca tălmăcirile targumice să izvorască dintr-o interpretare a textului ebraic similară cu cea care a stat la temelia traducerii în greacă (vezi notele la vv. 1,11; 3,2a ș.a.). Ca și în cazul celorlalte cărți din corpusul Celor Doisprezece, Targumul la Sophonia se călăuzește după câteva principii fundamentale: evitarea oricărei intimități directe între Dumnezeu și oameni prin introducerea, în tălmăcirea pasajelor problematice, a unor intermediare precum „Cuvântul” (*Memra*) sau „Prezența” (*Šēkhināh*) (vv. 1,6; 3,2.5.8.11.15) și prin modificarea exprimărilor prea vădit antropomorfe din textul biblic (v. 1,12); accentuarea perspectivei moralizatoare a originalului prin îmblânzirea pasajelor ce vestesc distrugerea tuturor ființelor vii (vv. 1,18; 3,8; cf. și v. 1,7), înlocuite cu nimicirea „celor nelegiuiți”; insistența asupra făgăduințelor binevoitoare și îmblânzirea amenințărilor din original (vv. 2,11; 3,7a.10).

Spre deosebire de alte texte ale profeților mici, profeția lui Sophonia nu pare a fi influențat cărțile comunității de la Qumran²⁴ și nu s-a bucurat de multă popularitate în tradiția mișnaică și talmudică.

În mediile iudaice s-a alcătuit, în limba greacă, un text de factură apocaliptică, din care a ajuns până la noi doar un fragment citat de Clement din Alexandria sub numele de *Apocalipsa profetului Sophonia* (*Strom.* 5,77,2). Această scriere intertestamentară a fost probabil prelucrată de un autor creștin sub influența Apocalipsei din NT²⁵.

2. Tradiția creștină antică

În ciuda descrierii foarte sugestive a „zilei Domnului” pe care o conține, Cartea lui Sophonia nu s-a bucurat de prea mare atenție în NT, care i-a preferat imaginile similare din profeția lui Ioel. În Rom. 2,5 apare totuși expresia „ziua mâniei”, preluată probabil din Sof. 1,15; 2,2-3, așa cum va fi înțeles, poate, Origen, care a inclus în *Comentariul* său la Rom. 2,4 *sq.*, alături de alte citate veterotestamentare legate de tema „zilei Domnului”, și

23. Vezi Ch. Perrot, „The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue”, în M.J. Mulder (ed.), *Mikra*, Assen-Maastricht, 1988, pp. 146-147.

24. V. E. ben Zvi, *A Historical-Critical Study*, pp. 21-38.

25. Pentru amănunte, vezi A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, Brill, Leiden, 1970, pp. 192-93.

Sof. 1,7 și 1,14-18. Alte posibile „citate” identificate de specialiști nu sunt decât simple asemănări lexicale, cu excepția notabilă a expresiei „Regele lui Israel”, preluată din Sof. 3,15 (unde este însă atestată doar într-o parte a tradiției manuscrise grecești) și folosită ca titlu al lui Hristos în Mt. 27,42; Mc. 15,32 și In. 1,49. Împrumutul acesta poate fi o dovadă că în tradiția iudaică imaginea înscăunării Domnului în mijlocul lui Israel (vv. 3,15-17) a fost interpretată în sens mesianic; între exegeții creștini, Hesychios din Ierusalim va da o tălmăcire asemănătoare pasajului, privindu-l ca pe o imagine simbolică a lui Iisus înviat înconjurat de alaiul ucenicilor Săi.

Înainte de apariția, în secolul al V-lea d.H., a comentariilor verset cu verset la Cărțile Celor Doisprezece (alcătuite de Theodoret al Cyrului, Theodor al Mopsuestiei și Chiril al Alexandriei), spre deosebire de ceilalți colegi ai săi întru profeție, Sophonia este rar citat de scriitori creștini (vezi totuși o excepție la Ciprian al Cartaginei, care pomenește, în *Ad Quirinum*, v. 1,7 „jertfa Domnului” în cartea a II-a, în legătură cu tainele lui Hristos și vv. 1,2-3.13b-14a și 3,8 în cartea a III-a, în contextul învățăturii morale creștine). În afara comentariilor sistematice, lecturile patristice ale Cărții lui Sophonia par să se fi concentrat asupra câtorva pasaje anume (vv. 2,11 și 3,8-12), care au dobândit, din pricina potențialului lor mesianic și universalist, o importanță deosebită pentru apologetica creștină. Pornind de la aceste versete, de la Origen și Eusebiu al Cezareei încolo, profeția lui Sophonia va fi interpretată ca o prevestire a venirii lui Hristos, a victoriei Bisericii neamurilor și a mântuirii „întregului Israel”. Pentru cei doi exegeți creștini (ca și pentru mulți alții ce le-au călcat pe urme), v. 2,11 („I se vor închina, fiecare din locul său”) și v. 3,10 („De la hotarele râurilor Etiopiei Îmi vor aduce jertfe”), alături de contextul mai larg al vv. 3,8-10 (sau chiar 9-13), vestesc limpede caracterul universal al cultului creștin. Theodor, Theodoret și Chiril vor tălmăci cele două pasaje în același sens. În Apus, Augustin citează v. 2,11 (de douăsprezece ori) ca o prevestire a convertirii neamurilor la adevărata credință. Aceste pasaje sunt, de asemenea, singurele din profeția lui Sophonia asupra cărora s-a oprit Ioan Gură de Aur, iar antologia de locuri din Scriptură (*Eclogae propheticae*) alcătuită de Eusebiu al Cezareei nu reține din toată cartea profetului decât v. 3,8, interpretându-l ca pe o prevestire a învierii Domnului.

La originea acestei selecții atât de drastice pare să fi fost opțiunea exegetică a lui Origen, primul care a folosit vv. 3,8-13 (în polemica sa împotriva filozofului păgân Celsus) ca argument în sprijinul ideii unei recunoașteri viitoare de către toate neamurile a unui singur Dumnezeu și a unei legi universal valabile (*Contra Celsum* 8,72). Eusebiu citează v. 2,11 de patru ori în

Demonstratio evangelica, vorbind de „arătarea” (ἐπιφάνεια) lui Dumnezeu către toate „neamurile” (τῶν ἐθνῶν) (DE 1,6,42.56; 2,2,8 și 3,38). Termenii folosiți în LXX îi dau astfel prilejul să-i atribuie lui Dumnezeu un titlu foarte popular printre filosofii păgâni ai epocii: „Dumnezeul cel mai presus de toate” (ὁ ἐπὶ πάντων θεός) (DE 1,6,56), având un caracter universal și o întâietate pe care scriitori anticreștini precum Porphyrios ori Împăratul Iulian se vor strădui din răputeri să le nege. La fel ca Origen, Eusebiu citește v. 2,11 în legătură cu v. 3,10 pentru a afirma răspândirea universală a creștinismului; o asemenea interpretare se potrivea foarte bine cu traducerea LXX („toți... sub un singur jug”), diferită aici de TM, care are „cu buze curate” și limitează semnificativ cultul divin la „risipiții Mei” (v. 3,10), probabil o aluzie la „rămășița” poporului iudeu. Stăruind în această direcție, Eusebiu va interpreta „poporul blând și smerit” din v. 3,12 drept o definiție a „acelora dintre cei tăiați împrejur care au crezut în Hristos” și care vor fi mântuiți laolaltă cu „cei chemați dintre celelalte neamuri” (DE 2,3,157-59). La Hesychios, poporul acesta este identificat cu ucenicii lui Hristos. Asemenea interpretări ale versetelor din Sophonia se întâlnesc cu teologia paulină a Bisericii universale și eshatologice.

Interpreții creștini s-au oprit, mai ales în context polemic și apologetic, asupra v. 3,8, unde apare (numai în versiunea LXX) o expresie încărcată de semnificații: „așteaptă-Mă, zice Domnul, în ziua ridicării (ἀνάστασις) Mele spre mărturie, căci judecata Mea [va fi] pentru adunările neamurilor”. În vreme ce în originalul ebraic Dumnezeu vestește astfel nimicirea neamurilor și a regatelor acestora, sintaxa, destul de dificilă, a LXX îngăduie interpretarea textului în sensul că judecata lui Dumnezeu va fi „către / pentru adunările neamurilor”, versetul devenind astfel o prevestire a „chemării neamurilor” (κλήσις τῶν ἐθνῶν), nu a distrugerii lor. Astfel va interpreta pasajul Vasile cel Mare în comentariul său la titlul Psalmului 48 (*In Ps. 48, hom. 1*), pe care-l pune în legătură cu Sof. 3,8-9, identificând neamurile chemate de Domnul cu „cei chemați” (οἱ κεκλημένοι) din v. 1,7 al profeției.

Cuvântul ἀνάστασις (*litt.* „ridicare”) poate denumi, firește, „scularea” Domnului la judecată, așa cum am și tradus, de altminteri, în ediția de față. Pentru Părinții vorbitori de greacă însă, el trimitea, în mod aproape automat, și la „Învierea” Domnului, la scularea Sa din morți în ziua de Paști. Astfel, Chiril al Alexandriei, dând glas unei interpretări ce rămâne majoritară în secolul al V-lea d.H., la vremea alcătuirii marilor comentarii patristice la Cărțile Celor Doisprezece, socotește că profeția lui Sophonia s-a împlinit deplin tocmai în zilele când Iisus cel înviat a mijlocit mântuirea tuturor neamurilor. Înscriindu-se în această paradigmă exegetică, Hesychios din Ierusalim

va tălmăci sistematic toate amănunțele profeției lui Sophonia din perspectivă hristologic-soteriologică, legându-le de persoana Mântuitorului și de activitatea Lui în folosul oamenilor (vezi notele la vv. 1,7; 2,11.12; 3,8.9.17) și identificând „rămășița” de care vorbește profetul cu ceata ucenicilor lui Iisus (v. 3,12). Unul din efectele perverse ale acestui tip de hermeneutică a fost restrângerea treptată a valorii universale atribuite mesajului profetic, unii exegeți bizantini insistând asupra aplicabilității sale doar la comunitatea credincioșilor creștini (Biserica), în vreme ce iudeii (simbolizați de Sinagogă) ar fi excluși de la mântuire. Va proceda astfel, în secolul al VI-lea d.H., Leontios din Constantinopol, care socotește că în ziua Paștilor Dumnezeu a dat adunării iudeilor „o scrisoare de despărțire”, în timp ce „adunarea neamurilor” (*i.e.* Biserica) a primit „un contract nupțial”, „judecata” lui Dumnezeu fiind, după părerea comentatorului, „lumina Mea către adunarea neamurilor”²⁶. O a doua referire la pasajul din Sof. 3,8 tălmăcește în același chip cuvântul „judecată”: „Așteaptă-Mă în ziua judecății, zice Domnul, căci M-am hotărât să adun la un loc neamurile”²⁷. Fără construcția sintactică ambiguă din textul grec al LXX, o asemenea interpretare ar fi fost greu de închipuit.

Cartea lui Sophonia a lăsat urme și în opera iscusitului retor creștin care a fost Grigore din Nazianz. Acesta s-a folosit de unele crâmpie ale profeției (vv. 3,6b.7a.16.17a.19b) spre a-și încuraja enoriașii și a le întări credința la vreme de restriște. Pentru el, aceste versete dau glas iubirii de oameni (φιλανθρωπία) a lui Dumnezeu, care, după amenințările aspre din deschiderea profeției, în cele din urmă le dăruiește muritorilor, în cuvinte pline de bunăvoință, o zare de speranță (vezi *Or.* 17,3).

În aceste condiții, nu e deloc de mirare că două pericope din Cartea lui Sophonia și-au aflat loc între textele citite în practica liturgică a Bisericii răsăritene, în contextul sărbătorilor pascale. Din *Lecționarul georgian*, care documentează uzanța liturgică din Ierusalimul secolelor VII-VIII d.H., aflăm că Sof. 3,6-10 se citea în ziua de Paști. Potrivit *Tipicului Bisericii celei Mari* de la Constantinopol, în secolul al X-lea, Sof. 3,8-15 se citea la vremea Postului Mare²⁸.

26. Vezi Leontios din Constantinopol, comentând Sof. 3,8, în *Hom. 1,5: Homélies pascales (cinq homélies inédites)*, ed. M. Aubineau, SC 187, Paris, 1972, pp. 375-376.

27. *Idem*, *Hom. 2,5, ibidem*, pp. 438-439, cu notele *ad locum*.

28. Vezi A. Kniazeff, „La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin”, în Mgr. Cassien, B. Botte (ed.), *La prière des heures*, Cerf, Paris, 1963, pp. 218 și 221.

Sophonia

1¹ Cuvântul Domnului, care a fost către Sophonia, fiul lui Chusi, [fiul] lui Godolias, [fiul] lui Amarias, [fiul] lui Ezekias în zilele lui Iosias, fiul lui Amon, regele lui Iuda.

2 De pieire să piară toate de pe fața pământului, zice Domnul,

3 să piară om și dobitoc, să piară zburătoarele cerului și peștii mării!

1,1 „[fiul]”: omis înaintea ultimelor trei genitive în LXX, dar prezent în TM. ♦ „Sophonia”: ebr. *Ṣṣophan^ayāh* este un nume teoforic („YHWH a păzit”), fiind compus cu răd. *ṢṣPN* „a ascunde, a păzi (ca pe o comoară), a proteja”; în tradiția greacă, numele lui este tradus cu σκοπεύων „cel ce stă la pândă, veghetorul”.

1,2-3 vestesc nimicirea completă a viețuitoarelor pământului, iar vv. 1,4-6 conțin amenințări îndreptate împotriva locuitorilor din Iuda și Ierusalim care se închină la idoli.

1,2 „De pieire să piară”: traducere literală a expresiei ebraice cu sens intensiv („să piară cu totul”). TM are „strângând/îndepărtând, voi strânge/îndepărta”: așa cum au înțeles autorii Targumului și tradiția rabinică, Dumnezeu amenință să nimicească toată făptura vie. Traducătorul LXX a dat răd. *ṢṣP* („a strânge”, *i.e.* „a șterge, a mătura”) sensul „a dispărea”, eliminând sensul activ și subiectul verbului (Dumnezeu), probabil pentru a evita să pună direct în seama lui Dumnezeu această violență; aceeași traducere în Os. 4,3. ♦ „toate”, corespunzând ebr. *kol*, reținut de ediția Rahlfs, apare ca subiect în mai multe manuscrise; ed. Ziegler însă nu-l acceptă.

1,3 „și peștii mării”: după aceste cuvinte, din LXX lipsesc echivalentele a trei termeni ebraici cu sens incert (traducere probabilă: „și pietrele de poticnire împreună cu ticăloșii”), ce se referă probabil la idoli cu chip de animale, care-i duc la pieire pe închinătorii lor. Mai multe manuscrise grecești ale LXX adaugă aici traducerea acestei expresii ebraice în varianta lui Theodotion: „și vor slăbi nelegiuții” (astfel în *Vaticanus*, în VL, în textul antiohian și în catene). Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 282) și Chiril al Alexandriei (*Com.*, vol. 2, p. 172) i-au pus în legătură pe „nelegiuții” aceștia cu „cei fără-delege” (ἀνόμοις), care apare, în multe manuscrise, în loc de „oamenii” (ἄνθρωποις) din emistihul următor (*cf. infra*), care „vor slăbi”, „se vor poticni” și vor cădea în mâinile dușmanilor. Theodoret al Cyrului (PG vol. 81, col. 1840A) cunoaște și traducerea lui Symmachos, foarte apropiată de TM: „și pietrele de poticnire (τὰ σκάνδαλα) la un loc cu cei fără-delege”. ♦ „om [...] dobitoc [...] zburătoarele [...] peștii”: confrunțați cu

Și îi voi smulge pe oameni de pe fața pământului, zice Domnul.

⁴ Și-Mi voi întinde mâna Mea împotriva lui Iuda și împotriva tuturor locuitorilor din Ierusalim

și voi smulge din locul acesta numele lui Baal și numele preoților,

⁵ și pe cei care se închină pe acoperișuri „oștirii cerului”,

imaginea unei exterminări atât de drastice a vieții de pe pământ, Părinții s-au simțit chemați să justifice măcelul acesta universal spre a evita imaginea unui Dumnezeu nedrept și setos de sânge. Astfel, atât Theodor (*ibidem*), cât și Chiril (*ibidem*) au socotit că înșiruirea viețuitoarelor nu este decât o figură de stil (hiperbolă) menită să exprime dimensiunile mâniei divine. Ambii exegeți au văzut în animalele pomenite în text referiri simbolice la diferitele tipuri de oameni loviți de mânia lui Dumnezeu: „dobitoacele” sunt cei care huzuresc în lux pământesc și plăceri trupesti (Chiril), „zburătoarele”, conducătorii trufași, care-și privesc disprețuitor semenii de la înălțimea puterii lor (Theodor) sau îngâmfații disprețuitori ai puterii divine (Chiril), iar „peștii”, cei mulți și umili (Theodor), mulțimea nesimțitoare și proastă, ce n-are drept la cuvânt (Chiril). În schimb, Theodoret (*ibidem*, col. 1840A) crede că masacrarea vietăților e o consecință necesară a dispariției oamenilor, ele devenind netrebuincioase după moartea acestora. ♦ „îi voi smulge”: TM are „îi voi reteza”. ♦ „pe oameni”: variantă atestată într-un singur manuscris gr. și în 8Hev, acceptată în ed. Rahlfs și Ziegler. Editorii BA, bazându-se pe majoritatea tradiției manuscrise și pe mărturia VL, rețin aici varianta τοὺς ὄνομους („pe nelegiuții”) din ed. Swete; în acest caz, LXX restrânge dimensiunile măcelului poruncit de Dumnezeu doar la cei răi, introducând în text o perspectivă moralizatoare.

1,4 „voi întinde mâna Mea împotriva”: gest amenințător (vezi și v. 2,13). ♦ „voi smulge... numele (lui Baal)”: TM are „voi reteza rămășița (lui Baal)” (la fel în 8Hev), unde „rămășița” s-ar putea referi concret la vestigiile cultului lui Baal, la obiecte care îl reprezintă. Echivalând aici cu „numele” la plural (τὰ ὀνόματα), traducătorul pune textul în paralelism cu expresia următoare, influențat, poate, și de Os. 2,19. Expresia se referă la desființarea jurămintelor care se făceau folosind numele idolilor. ♦ „lui Baal”: în LXX, Baal apare cu articol feminin, ca urmare a unei practici frecvente în VT, unde numele zeului era înlocuit, în semn de dispreț, cu substantivul feminin *bāšeth* „rușinea” (cf. Jud. 2,13; Os. 2,8; 13,1; Ier. 2,8.28 *et al.*). Textul antiohian are un plural (*Baalim*), ca în Os. 2,17. ♦ „preoților”: TM are aici *hakkē mārīm* „sacerdotii [cultelor păgâne]” și *im-hakkōhanīm* „laolaltă cu preoții”, asociindu-i pe preoții legitimi ai Templului din Ierusalim cu preoții nelegitimi ai cultelor idolatre; diferența a dispărut din LXX, care nu traduce decât ultimul termen, probabil fiindcă traducătorul nu-l cunoștea pe cel dintâi (neînțeles nici în Os. 10,5). Cuvântul lipsă în LXX este transliterat de Theodotion, dar echivalat de Aquila cu un termen grec corepunzător (τῶν τεμενιτῶν „păzitorilor templelor”) și transpus metaforic de Symmachos („celor necurați”). Textul antiohian are „preoților laolaltă cu cele sfinte”, care s-ar putea referi fie la temple, fie la obiectele de cult (astfel la Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 283).

1,5 „pe acoperișuri”: pentru cultele acestea, interzise sub domnia regelui Iosias, vezi 4Rg. 23,4-20; acuzații similare în Ier. 7,18; 8,2; 19,13; 39[32 TM],29. Theodoret (PG

și pe cei care se jură pe Domnul, și pe cei care se jură pe regele lor,

⁶ și pe cei care se abat de la Domnul,

și pe cei care nu-L caută pe Domnul, și pe cei care nu se țin aproape de Domnul.

⁷ Înflorați-vă dinaintea feței Domnului Dumnezeu,

vol. 81, col. 1840B), Theodor (*Com.*, p. 283) și Chiril (*Com.*, p. 175) cred că „oștirea cerului” înseamnă „astrele cerești”. ♦ „se jură pe Domnul [...] pe regele lor”: TM are „pe cei care se închină și se jură Domnului, și (*i.e.* dar) jură pe *Melekh* al lor”; LXX a omis „care se închină”. Ebr. *bēmaḥkām* e ambiguu, putând însemna fie „pe regele lor”, fie „pe (zeul) Molokh”, divinitate supremă a amoniților și fenicienilor (vezi 4Rg. 23,10). Manuscrisele LXX sunt corectate în fel și chip aici, unele având „pe domnul lor”, altele „pe Melchom (var. Moloch)”, formă preferată de Theodor al Mopsuestiei, care vede în numele zeului o denumire generică a zeităților păgâne și argumentează îndelung împotriva traducerii siriace, unde apare, ca în LXX, „regele” (*Com.*, pp. 283-284 despre „basmele” și „palavrele” sirienilor). Pentru Theodoret (PG vol. 81, col. 1840D), păcatul pomenit aici constă nu în jurământul „pe Domnul” (îngăduit în Ier. 4,2), ci în faptul de a jura în același timp și pe Domnul, și pe Melchom.

1,6 „nu-L caută pe Domnul”: motiv deuteronomic (vezi Deut. 4,29) mult îndrăgit de Cei Doisprezece. ♦ „nu se țin aproape”: gr. ἀντέχομαι („a se ține de..., a fi fidel, a apăra”) traduce aici destul de ciudat ebr. *dāraš* („a cerceta, a întreba”), trimițând încă o dată la preceptele deuteronomice (vezi Deut. 1,36). Ca să evite ideea unei prea mari intimități între YHWH și oameni, Targumul a parafrizat astfel: „cei care se abat de la *cultul* lui YHWH”; „cei care nu caută *frica* de YHWH” etc.

1,7-13 *Vestire despre „ziua jertfei Domnului”*. După un verset de introducere (v. 1,7), textul continuă cu o înșiruire de trei „strofe” începând fiecare cu expresia „Și va fi...”. Cuvintele acestea îi sunt atribuite Domnului și se adresează mai-marilor (vv. 1,8-9), negustorilor (vv. 1,10-11) și celor ce-L disprețuiesc (vv. 1,12-13), toți fiind amenințați cu nimicirea.

1,7 „Înflorați-vă”: am tradus astfel gr. εὐλαβεῖσθε, *litt.* „fiți plini de evlavie”, pentru a sugera sentimentul de teamă religioasă și admirație înmănușate în termenul grec, unul din cuvintele preferate ale traducătorului Celor Doisprezece (vezi Na. 1,7, cu o altă traducere). TM are aici un îndemnul ritual (*has* „tăcere [dinaintea Domnului]!”), interpretat de Targum (ca și de *Peșlerul* qumranic la Av. 2,20) în sensul că nelegiuții au dispărut fără urmă. ♦ „jertfa Sa” (θυσίαν αὐτοῦ): interpretare proprie LXX; în TM, *zebhaḥ* („jertfă”) nu are sufix posesiv. ♦ „i-a sfințit pe cei chemați [de El]”, *litt.* „pe chemații Lui”. Greu de spus cine sunt acești „chemați”: invitații la ospățul sacru ce însoțește „jertfa” Domnului (cf. 3Rg. 1,41.49) sau victimele „sfințite” în vederea sacrificării în măcelul-jertfă poruncit de Dumnezeu (cf. Ier. 12,3) ori, poate, luptătorii neamurilor, pe care Domnul i-a pus deoparte, i-a „sfințit” (ἀγιάζω), *i.e.* „i-a pregătit”; pentru contexte similare, vezi Ioel 3,9; Ier. 6,4 și 28[51 TM],28 în vederea expediției de pedepsire a

pentru că aproape este ziua Domnului; căci Și-a pregătit Domnul jertfa Sa, i-a sfințit pe cei chemați [de El]!

⁸ Și [așa] va fi în ziua jertfei Domnului: Îmi voi face dreptate împotriva conducătorilor și a casei regelui

și împotriva tuturor celor care s-au înveșmântat în veșminte străine.

⁹ Și-Mi voi face dreptate pe față împotriva tuturor celor de lângă porțile de la intrare[a în templu] în ziua aceea,

iudeilor. În acest din urmă sens au interpretat pasajul Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 285), Theodoret (PG vol. 81, col. 1841A) și Chiril (*Com.*, p. 178), care s-au gândit aici la babilonieni. Alți scriitori patristici au preferat interpretări alegorice: Ciprian al Cartaginei (*Ad Quir.* 2,20) a citit aici o trimitere la „jertfa” lui Hristos cel răstignit, părere împărtășită și de Hesychios din Ierusalim, care-i identifică pe „cei chemați” cu apostolii și ucenicii lor.

1,8 „în ziua jertfei Domnului”: expresie specifică profeției lui Sophonia (*cf.* Introducerea). ♦ „Îmi voi face dreptate”: pentru această traducere a gr. ἐκδικέω, care echivalează aici ebr. *pāqadh* „a vizita” (în sens pozitiv: „a se abate pe la cineva, a cerceta”, dar și negativ: „a se abate peste cineva, a pedepsi”), vezi nota la Na. 1,2. Ceilalți trei traducători antici au tălmăcit aici cu ἐπισκέπτομαι („a privi atent, a cerceta”), la fel de ambiguu semantic ca verbul ebraic. ♦ „casei regelui”: TM are „fiilor regelui”; traducătorul a citit ebr. *bēyth* „casă” în loc de *b’nēy* „fii”, la fel ca în Am. 3,1; Ier. 16,15; Iez. 2,3. Theodoret e de părere că expresia „casa regelui” se referă nu la drept-credinciosul Iosias, ci la fiii lui „eretici” (PG vol. 81, col. 1841B). ♦ „veșminte străine”: TM are singularul. Gr. ἄλλοτρία (*litt.* „ale altuia”) este ambiguu și i-a făcut pe Părinți să șovăie între mai multe interpretări posibile: veșminte de furat, veșminte imitând moda și credințele altor popoare (Theodor, *Com.*, p. 286), veșminte femeiești purtate de bărbați sau veșminte din amestec de în și lână, interzise de Lege (*cf.* Lev. 19,19 și Deut. 22,11; interpretarea lui Theodoret, PG vol. 81, col. 1841C) sau chiar ca expresie simbolică a abaterii preoților de la religia încredințată lor de Moise (Chiril, *Com.*, pp. 179-180). În 4Rg. 10,22 sunt pomenite veșmintele specifice purtate de închinătorii lui Baal.

1,9 „(Îmi voi face dreptate) pe față împotriva tuturor celor de lângă porțile de la intrare” (πάντας ἐμφανῶς ἐπὶ τὰ πρόπυλα): TM are „(voi pedepsi) pe toți cei ce sar peste pragul [templului]”. Traducătorul LXX nu cunoștea sensul exact al expresiei ebraice, care se referă, cel mai probabil, la un gest ritual al preoților sau credincioșilor zeului Dagon al filistenilor (*cf.* 1Rg. 5,5: preoții și credincioșii lui Dagon se feresc să calce pe pragul templului); astfel a interpretat Targumul: „pe cei care urmează legile filistenilor”. Ebr. *dālagh* („a sări”), corect tradus de Symmachos, este echivalent aici cu un cuvânt gr. rar, *ἐμφανῶς* „în chip vizibil, la vedere”, folosit doar în Prov. 9,14; din cauza poziției sale în frază, acesta are aici un sens ambivalent, putând fi legat ori de primul verb („Îmi voi face dreptate în chip lămurit, pe față”), așa cum interpretează Părinții (Theodor, *Com.*, p. 286; Chiril, *Com.*, p. 180), ori de ce urmează („acea care sunt la vedere”), cum au preferat să traducă editorii BA. ♦ „porțile de la intrare”: gr. πρόπυλα redă ebr.

[împotriva] celor care umplu casa Domnului Dumnezeuului lor de necucernicie și de înșelăciune.

¹⁰ Și [așa] va fi în ziua aceea, spune Domnul: glas de strigare de la Poarta Străpungătorilor, vaiet dinspre cea de-a doua [poartă]

și mare zdrobire dinspre dealuri.

¹¹ Jeliți, locuitori ai [țării] căsăpite,

miph’tān „prag”, cuvânt rar, atestat doar în 1Rg. 5,4, unde e tradus cu πρόθυρον „vestibul, tindă”. Traducătorul LXX a mai folosit πρόπυλα în Am. 9,1, cu sensul „tindă, pridvor [al unui templu]”, pentru a tălmăci (greșit!) ebr. *saph* „prag”, dovadă că terminologia arhitecturii sacre nu-i era tocmai familiară. ♦ „Domnului Dumnezeuului lor”: TM are „stăpânilor lor”. ♦ „umplu... de înșelăciune”: o expresie similară în Ier. 5,27 și Ps. 9,28. ♦ „necucernicie” (ἀσέβεια): TM are „violență” (*hāmās*). Chiril crede că „înșelăciunea” și „impietatea” sunt săvârșite de preoții care slujesc pe bani, el îndemnându-i pe cei din vremea lui să se abțină de la asemenea practici (*Com.*, p. 181); pentru Theodor al Mopsuestiei, „înșelăciunea” e prefăcătorie preoților care intră în Templu chipurile pentru a sluji Domnului, dar, de fapt, pentru a se închina la idoli (*Com.*, p. 286).

1,10 „Poarta Străpungătorilor”: TM are „Poarta Peștilor”, tradus ca atare de Theodotion, Aquila și Symmachos, precum și în 2Par. 33,14 (în unele manuscrise); 2Ezd. 13,3; 22,39. Necunoscând geografia vechiului Ierusalim, traducătorul LXX a citit, în locul ebr. *haddāghīm* „peștilor”, *hōr’ghīm* „ucigașilor”, de la *hārāgh* „a omori” (care mai e tradus cu „a străpunge” și în alte câteva locuri), fără îndoială sub influența contextului din vv. 1,10-11, unde se vorbește despre măceluri și distrugere. ♦ „dinspre cea de-a doua [poartă]”: TM are „dinspre Noua”, *i.e.* cartier al Ierusalimului construit la NV de Templu și înconjurat cu zid de apărare în vremea lui Ezechias, numit în ebraică *hammish’neh* „cel de-al doilea”, *i.e.* „cel nou” (*cf.* 4Rg. 22,14, unde apare transliterat *masena*, și 2Par. 34,22, *masana*); e limpede că traducătorul Celor Doisprezece nu știa prea multe despre toponimia Ierusalimului preexilic. Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 286) și Chiril (*Com.*, p. 182) văd aici o referire la porțile pe care va pătrunde dușmanul în Ierusalim, în vreme ce Hesychios, fără să țină seama de context, le dă o interpretare alegorică: prima poartă e cea a Legii, care-i „împunge” pe păcătoși, iar „a doua”, cea a Evangheliei.

1,11 „[țării] căsăpite”: gr. τὴν κατακεκομμένην, de la κατακόπτω „a tăia mărunț, a hăcui”, este un *hapax* în LXX și corespunde ebr. *hammakh’tēš* „Piuă”, nume al unui cartier deocamdată nelocalizat din Ierusalim, așezat probabil într-o vale sau adâncitură; la fel ca în v. 1,10, traducătorul Celor Doisprezece ignoră acest detaliu geografic, dându-i o interpretare figurată. Aquila și Symmachos au tradus aici *ad litteram* („piuă”), iar Theodotion a interpretat textul („în adâncitură”). ♦ „tot poporul a ajuns precum Canaanul”: TM are „a pierit tot poporul din Canaan (var. poporul neguțătorilor NJB, JPS, TNK)”. În ebraică, același cuvânt, *k’na’an*, poate însemna atât „canaanean”, cât și „negustor” (cum traduce aici Aquila). Din cele două verbe omonime *dāmāh* (1: „a semăna” și 2: „a înceta, a pieri”) traducătorul l-a ales pe primul, modificând contextul (pentru locuri ambigue, vezi Os. 4,5-6 și Abd. 5). Targumul împacă aici ambele variante.

căci tot poporul a ajuns precum Canaanul, au fost dați pieirii toți cei care cu argintul [lor] se împăunau.

¹² Și [așa] va fi în ziua aceea: voi răscoli Ierusalimul cu o facă, și îmi voi face dreptate împotriva oamenilor ce și-au disprețuit orânduile, cei ce zic în inimile lor:

„Nicidecum nu va [putea] face bine Domnul și nicidecum nu va [putea] face rău!”.

¹³ Și-averea lor are să fie [bună] de prădat și casele lor, de nimicire;

„poporul ale cărui fapte *sunt asemenea* faptelor celor din țara Canaanului *a pierit*, toți bogații au fost nimiciți”), și adaugă încă o învinuire la adresa iudeilor, aceea de a fi urmat căile nedrepte ale vecinilor lor politești. Astfel a interpretat pasajul Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, pp. 286-287): cei ce s-au asemuit canaanenilor, îmbrățișând un mod de viață dominat de goana după bani, vor fi pedepsiți asemenea acelor (interpretări similare la Theodoret, PG vol. 81, col. 1844A și Chiril, *Com.*, pp. 183-184). ♦ „cu argintul [lor] se împăunau”, *litt.* „cei ridică/înălțăți/stârniți de argint”. TM are „cei care cântăresc/ridică argint”; pus în fața unui *hapax* (נִילֵי) pe care nu l-a înțeles, traducătorul a echivalat în funcție de context, de unde imaginea negustorilor truși (cf. o traducere asemănătoare în Plâng. 4,2 pentru un alt *hapax* ebraic neînțeles).

1,12 „în ziua aceea”: TM are „în vremea aceea”. ♦ „voi răscoli (ἐξερπύω) [...] cu o facă”: ceilalți trei traducători antici au aici „Îmi voi face dreptate asupra (ἐκδικέω) Ierusalimului cu o facă” pentru a sugera imaginea Domnului care-i caută peste tot pe cei vinovați spre a-i pedepsi, imagine șocantă, eliminată de Targum, unde Dumnezeu își trimite reprezentanții pentru a împlini această misiune. Chiril al Alexandriei (*Com.*, pp. 184-185) a văzut în căutarea cu o facă prevestirea celor petrecute cu prilejul cuceririi și distrugerii Ierusalimului de către Vespasian și Titus, evenimente relatate pe larg de Flavius Iosephus. ♦ „ce și-au disprețuit orânduile”: TM are o expresie neclară, tâlmăcită în fel și chip în traduceri moderne: „cei care zac peste / stau înțepeniți în / se complac în drojdiile lor”; traducătorul LXX încearcă să interpreteze expresia folosind termeni generali, inspirați din alte contexte unde este condamnată aroganța păcătoșilor (vezi Av. 1,13.15 și, mai jos, v. 3,4; cf. Ier. 31[48 TM],11, unde aceeași expresie este echivalată cu „se încredea în propria slavă”). Gr. φυλάγματα „orânduile”, cuvânt frecvent în LXX, a apărut aici în urma unei vocalizări diferite a textului ebraic, traducătorul citind în loc de *semer* „drojdie” o formă a vb. *šamar* „a păzi, a respecta”. Chiril crede că e vorba fie de legile nerespectate de popor, fie de rânduilele ritualului încălcate de preoți (*Com.*, p. 195). ♦ „nu [va putea] face bine”: o contestare radicală a atotputerniciei divine și a dreptului lui Dumnezeu de a-i răsplăti și pedepsi după merit pe cei ce-l tin sau îi încalcă legile. Ea i-a dus pe comentatorii patristici (Chiril, *Com.*, p. 186; Theodoret, PG vol. 81, col. 1844B) cu gândul la cei ce negau existența providenței divine, mai ales la discipolii lui Epicur, renumiți în lumea antică pentru „ateismul” lor.

1,13 „averea”: gr. δύναμις poate însemna fie „putere militară”, fie „bogație, vlagă”. Pasajul a fost citat de Ciprian al Cartaginei (*Ad Quir.* 3,61) alături de v. 1,14a pentru a

își vor zidi case, dar nicidecum nu vor locui în ele și vii își vor sădi, dar nicidecum nu vor bea vinul lor!

¹⁴ Căci aproape este ziua Domnului cea mare, aproape și grabnică foarte! Glasul zilei Domnului este amarnic și aspru, [bine] rânduit, puternic.

¹⁵ Zi de mânie este ziua aceea!

Zi de strămtorare și de nevoie, zi de ntunecare și zi de nimicire, zi de întuneric și de negură, zi de înnorare și de ceață,

¹⁶ zi de trâmbiță și de strigare

condamna goana după bogății pământești. O interpretare similară la Chiril (*Com.*, p. 188). ♦ „își vor zidi...”: aceeași amenințare în Deut. 28,30 și Am. 5,11 (cf. Am. 9,14, unde ea se preschimbă în binecuvântare).

1,14-18 *Urmările „zilei Domnului”*. *Pământul întreg va fi nimicit*. În privința descrierii „zilei Domnului”, vezi *supra*, Introducerea și Introducerea la Cartea lui Ioel. În traducerea Vulgatei (*Dies irae dies illa...*), v. 1,15 apare la începutul unui imn celebru atribuit lui Tommaso da Celano, prezent și astăzi în uzul liturgic al Bisericii Romano-Catolice și folosit ca sursă de inspirație de numeroși compozitori.

1,14 „amarnic și aspru, [bine] rânduit (τέτακται), puternic”: traducere conjecturală a unui pasaj care este obscur și în TM, care ar însemna *litt.* „amar strigând acolo viteazul”. Traducătorul LXX a legat toate cuvintele versetului de „glasul” divin, care este astfel personificat. Perfectul gr. τέτακται poate însemna aici fie „a fost pus să fie” (Muraoka, *Lexicon*, p. 229, s.u. τάσσω), fie „a fost pus în ordine, rânduit”, în sens militar, ca să devină „puternic” (potrivit interpretării editorilor BA, pe care am urmat-o aici). Theodor al Mopsuestiei a despărțit ultimul adjectiv, legându-l de versetul următor: „puternică zi de mânie...” (*Com.*, p. 288).

1,15-16 În TM, pasajul este bogat în aliterații și asonanțe, care apar doar în parte în textul grec. ♦ „zi de ntunecare”: am tradus astfel o expresie curioasă din LXX, ἡμέρα ἀπώριας, care înseamnă *litt.* „zi de nevreme”; gr. ἀπώρια denumește „clipa nepotrivită”, un „moment inoportun”, venit „în contratimp” – prea devreme sau prea târziu (vezi 1Ezd. 1,14) – sau „ceasul rău” de la miezul nopții (de aici traducerea noastră), „întunericul” (cf. Ps. 118,147 și Is. 59,9) și corespunde aici ebr. *šō’āh* „distrugere, exterminare”. Aquila traduce aici „nenorocire”, 8Hev are ἀπορία „impas, descumpănire”, iar unele manuscrise grecești preferă varianta ἀπορία „beznă, orbecăială”. Pentru comentatorii patristici, ἀπώρια face aluzie la moartea „înainte de vreme” a nou-născuților; astfel, Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 288) și Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 189) au văzut în pasajul de față o prevestire a masacrului pruncilor nevinovați la sosirea „zilei Domnului”. ♦ „zi de întuneric și de negură, zi de înnorare și de ceață”: aceste expresii se regăsesc întocmai în Ioel 2,2; Theodoret e de părere că ele sunt expresii metaforice ale nenorocirilor nenumărate abătute peste iudei (PG vol. 81, col. 1844D).

1,16 „de trâmbiță”: 8Hev a corectat pasajul, folosind κρατὶνὴς „de corn”, traducere specifică grupului καὶ γε. ♦ „meterezelor”: gr. γωνία înseamnă mai exact o întăritură de

împotriva cetăților întărite și împotriva meterezelor semețite!

¹⁷ Și-i voi strâmtora pe oameni și vor umbla precum orbii, căci împotriva Domnului au păcătuit.

Și [El] le va vărsa sângele precum pulberea, și carnea lor, precum balega.

¹⁸ Și nici argintul, nici aurul lor nu-i vor putea scăpa în ziua mâniei Domnului. Și de focul geloziei Lui va fi mistuit întreg pământul,

căci va aduce nimicire grabnică asupra tuturor locuitorilor pământului.

2¹ Adunați-vă și vă strângeți laolaltă, neam care nu te înveți minte,

formă unghiulară, un ieșind în zidul cetății; vezi interpretarea lui Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 189).

1,17 „le va vărsa sângele”: TM are „s-a vărsat sângele lor”; traducătorul LXX a transformat „pasivul divin” din ebraică într-o construcție activă avându-l ca subiect pe Domnul. În textul antiohian, care are „le voi vărsa sângele”, paralelismul dintre hemistihuri a fost restabilit. ♦ „precum pulberea”: Theodoret vede în aceste cuvinte o referire la soarta leșurilor celor uciși de dușman, care nu vor avea parte de îngropăciune după datină (PG vol. 81, col. 1845A).

1,18 În ebraică, dar nu și în LXX, primul hemistih al versetului este identic cu Iez. 7,19. ♦ „de focul geloziei Lui”: expresie folosită și în v. 3,8 (pentru sensurile familiei de termeni, vezi și nota la Na. 1,2). Nimicirea prin foc, devenită proverbială în cazul Sodomei și Gomorei (Gen. 19,26), mai apare și în Am. 7,4 și Mal. 3,19. Targumul a îmblânzit oarecum amenințarea divină, vorbind nu de o nimicire universală, ci doar de exterminarea „tuturor nelegiuitorilor pământului”, așa cum făcuse traducătorul LXX în v. 1,3 al cărții de față. ♦ „va aduce nimicire grabnică”, *litt.* „nimicire și grabă” (συντέλειαν καὶ σπουδήν). TM are „va aduce o nimicire cu adevărat îngrozitoare”: traducătorul LXX a ales un alt sens al ebr. *bāhal* „a fi grăbit” (dar și „a fi îngrozit”, înțeles preferat de traduceri moderne ale TM). Deși P. Walters a sugerat (*The Text of the Septuagint*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 144-148) că gr. σπουδή este folosit în LXX nu cu sensul din greaca clasică („grabă”), ci cu un nou înțeles, dobândit sub influența echivalentelor ebraice („teamă, groază”), am preferat aici interpretarea sprijinită de tradiția patristică: Theodor (*Com.*, p. 289) și Chiril (*Com.*, p. 190) au legat expresia de iuțea cu care se va petrece nimicirea provocată de mânia divină.

2,1-3 *Profetul cheamă la pocăință și la cinstirea dreptății.*

2,1 „Adunați-vă și vă strângeți laolaltă”: traducătorul LXX a redat prin două cuvinte diferite (συνάγω și συνδέω) două forme ale aceluiași verb ebraic rar, *qāṣaṣ*, cu sens incert – poate „a îngământa, a strânge” (paie, vreascuri etc.). Textul antiohian al LXX preferă aici varianta συνδέθητε, comentată de Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 289: „aduceți împreună rugăciuni lui Dumnezeu”), dar respinsă de Theodoret; el preferă forma συνδέθητε din textul canonic, în care vede o folosire metaforică, cu trimitere la

² mai înainte să ajungeți ca floarea ce se trece,

mai înainte să se abată asupra voastră urgia Domnului, mai înainte să se abată asupra voastră ziua mâniei Domnului!

³ Căutați-L pe Domnul, voi, toți cei smeriți ai pământului!

Îndepliniți hotărârea judecății și căutați dreptatea și dați aceste răspunsuri, ca să fiți la adăpost în ziua urgiei Domnului!

⁴ Căci Gaza va fi jefuită, iar Ascalonul, dat pradă nimicirii,

limbajul medical, mai exact la „legături, bandaje” (συνδεσμοί), folosite de Scriptură ca imagini ale vindecării (în Is. 1,6); textul ar fi deci un îndemn să ne „legăm strâns de Domnul prin sfințenie și credință” (PG vol. 81, col. 1845BC). ♦ „neam care nu te înveți minte” (τὸ ἔθνος τὸ ἀπαιδεύτον), *litt.* „neam needucat”; TM folosește aici, în mod cu totul excepțional, pentru a se adresa poporului ales, termenul *gōy*, folosit de obicei pentru a-i desemna pe neevrei. Nu e limpede ce înseamnă ebr. *lō'nikh'sāph*: „nedoritor” (astfel în Targum: „care nu dorește să se întoarcă la Lege”), „nedorit” sau „nerușinat”. În comentariul său (1986, p. 12, n. 29), B. Renaud presupune că traducătorul a echivalat sensul aramaic al verbului, „a mostra”, de unde „a educa”. Hesychios din Ierusalim și Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 192) identifică aici neamul iudeilor, care n-au dat ascultare legii, deși îl aveau „educator” pe Moise.

2,2 „mai înainte să ajungeți”: TM are „mai înainte să se nască hotărârea”, un text dificil și, probabil, corupt. În Targum e vorba de hotărârea curții regale prin care se dezlanțuie distrugerea. ♦ „ca floarea ce se trece”: TM are „ca pleava s-a trecut o zi”, interpretată de unele traduceri și comentarii moderne (TNK, Barthélemy) ca incidentă: „iată că o zi s-a și dus cum se trece pleava!”. Textul antiohian adaugă aici „într-o zi”, ținându-se aproape de TM. Ebr. *mōf* „pleavă (purcată de vânt)” este tradus doar în acest pasaj cu ἄνθος „floare”, el fiind echivalat în toate celelalte locuri cu „pulbere, praf” (vezi, de pildă, Os. 13,3) și o dată cu „vârtej” (Iov 21,18). ♦ „urgie”: TM are „mânia înfocată”.

2,3 „cei smeriți”; vezi *infra*, nota la v. 3,12. ♦ „Îndepliniți hotărârea judecății”: TM are „voi, care împliniți”; gr. κτίμα, rar atestat în gr. clasică, poate însemna „sentință, judecată, osândire”. TM are „judecata sa”, text atestat și în greacă în versiunea revizuită a Hexaplei. ♦ „dați aceste răspunsuri”: TM are „căutați smerenia/blândețea”; traducătorul LXX a citit *wa'anūhū*, de la vb. *ānāh* „a răspunde”, în loc de *anāwāh* „smerenia”. Textul antiohian comentat de Theodor al Mopsuestiei îmbină ambele idei: „căutați blândețea” și „dați acest răspuns” (*Com.*, pp. 289-290). Folosind un verb din vocabularul juridic, textul LXX insistă asupra responsabilității morale a fiecăruia: astfel, Theodor (*ibidem*) și Theodoret (PG vol. 81, col. 1845D) cred că „a da răspuns” înseamnă „a împlini temeinic, până la capăt”, în vreme ce pentru Chiril aceste cuvinte acestea presupun obligația fiecărui creștin de a împlini poruncile și de a-i învăța și pe semenii să facă la fel (*Com.*, p. 193). ♦ „ca să”: TM are „poate că” / „doar-doar”; aceeași traducere în Am. 5,15.

2,4-7 *Prevestiri împotriva neamurilor: orașele filistenilor.* Prevestirile din vv. 2,4-3,1 privesc cetățile filistenilor de pe coasta Mediteranei (spre apus: vv. 2,4-7), pe moabiți și

Azotos ziua în amiaza mare va fi risipit, iar cetatea Accaron smulsă va fi din rădăcină.

⁵ Vai de cei care locuiesc pe fâșia de lângă mare, pripășiți de prin Creta!

pe amoniți (la răsărit: vv. 2,8-11), neamurile din sud (etiopienii: v. 2,12) și pe cele din nord (asirienii: vv. 2,12-3,1). Aceeași împărțire a dușmanilor în patru grupe, dar într-o ordine diferită, apare în Am. 1,3-5.9-10.11-12.13-15. Aceste prevestiri amenințătoare se întretes cu făgăduințe de izbăvire pentru poporul lui Dumnezeu (vv. 2,7b; 2,9b) și cu prevestirea cultului universal ce va fi adus Domnului (v. 2,11). Spre deosebire de textul ebraic, construit pe o succesiune măiestrită de asonanțe, aliterații și jocuri de cuvinte între numele orașelor și verbele care le prezic soarta, traducerea LXX este mai săracă în asemenea efecte poetice, deși ele nu lipsesc: vezi, de pildă, v. 2,4. Traducerea românească s-a străduit să sugereze calitatea poetică a originalului.

2,4 „jefuită”: TM are „părăsită”, cum talmăcesc, de altminteri, și ceilalți trei traducători antici; unele manuscrise grecești au „împrăștiată”. ♦ Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 195) credea că numele cetății Accaron (ebr. *‘eqrōn* „cea bine înrădăcinată”) înseamnă „dezrădăcinare” (ἐκρίζωσις). ♦ „ziua în amiaza mare”: expresie interpretată de Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 290) în sensul „la lumina zilei, pe față” și de Chiril „în luptă dreaptă, nu hoțește” (*Com.*, p. 195), spre deosebire de fuga dușmanilor, care va avea loc „seara”. Theodor e de părere că, deși fiecărei cetăți i se prezice o altă soartă, aceasta este doar o figură de stil, ele toate având să pătimească toate relele pomenite aici (*ibidem*).

2,5 „Vai” (οὐαί): vezi nota la Av. 2,6-20. ♦ „fâșia”: gr. σχοίνισμα „funie, porțiune de teren măsurată cu funia” (vezi Theodoret, PG vol. 81, col. 1848A) traduce aici (și în v. 2,7) ebr. *hebbhel*, cu același sens. ♦ „pripășiți de prin Creta” (πάρποικοι Κρητῶν): TM are „neamul *k'rēthim*”, redat la fel în Iez. 25,6, dar transcris în altă formă în IRg. 30,14 (Χολθι). Traducătorul LXX a citit *gērēy* „coloniști” față de *gōy* „neam” din TM și a echivalat numele unui neam al filistenilor (cheretiții) cu „cretanii”; după părerea lui M. Delcor („Les Kerethim et les Crétois”, *VT* 28, 1978, pp. 409-422), această alegere se datorează fie asemănării fonetice dintre cele două nume, fie unei tradiții antice, care îi socotea pe filistenii originari din Creta. Ceilalți trei traducători antici interpretează numele propriu plecând de la răd. *KRT* „a tăia”: așadar e vorba de un neam „menit nimicirii” sau „al nimicirii, nimicitor” (tot așa în Targum). Și Chiril al Alexandriei (*Com.*, p. 197) cunoaște această interpretare, dar preferă lecțiunea LXX, socotind că e vorba de emigranți cretani sălășluiti în Filistia și numiți mai târziu canaaneni. ♦ „Străinilor”: TM are „filistenilor”. În afara Pentateuhului, „Străinii” (ἀλλόφυλοι) traduce întotdeauna ebr. *p'lištim* „filistenii”. ♦ „vă voi da pieirii”: TM are „te voi da pieirii”, cu referire la „țara” unde se află orașele filistenilor. ♦ „de unde v-ați sălășluit”, *litt.* „din sălaș”; am adăugat, alături de comentatorii antici, un „vă” spre a explicita construcția neobișnuită din greacă, ce imită ebraicul „din lipsă de locuitori”, *i.e.* „te voi da pieirii de nu vor mai rămâne locuitori în tine” (cum interpretează Targumul). Gr. κατοικία înseamnă „drept de locuire” și, de aici, „sălaș, loc de pripas”, așa cum îl înțelege Chiril al Alexandriei, care subliniază că Domnul îi va nimici pe acești coloniști, deveniți locuitori

Cuvântul Domnului este împotriva voastră, Canaan, pământ al Străinilor, și vă voi da pieirii, [alungându-vă] de unde v-ați sălășluit!

⁶ Și va ajunge Creta pășune pentru turme și staul de oi,

⁷ și fâșia de lângă mare va fi a rămășiței din casa lui Iuda, peste ei se vor duce cu turmele la păscut prin casele Ascalonului;

seara, se vor trage la odihnă din fața fiilor lui Iuda, căci Domnul Dumnezeu lor i-a cercetat pe ei și i-a întors pe cei robiți ai lor.

⁸ Am auzit ocările Moabului și batjocurile fiilor lui Ammon

cu care ocărau poporul meu și se semețeau împotriva hotarelor Mele.

ai Canaanului, alungându-i din „sălașul” lor, adică „de pe pământul unde s-au pripășit” (*Com.*, p. 198).

2,6 „va ajunge Creta pășune pentru turme”: TM are: „ținutul de la mare va ajunge pășune, imasă de păstori”.

2,7 „fâșia de lângă mare”: TM are doar „fâșia/ținutul”. ♦ „rămășiței” (τοῖς καταλοιποῖς): una din traduceri ebr. *š' erith*, concept teologic important, care se referă la acei membri ai poporului lui Dumnezeu care l-au rămas credincioși sau care au supraviețuit exilului babilonic (vezi Introducerea, și mai jos, vv. 2,9; 3,13). ♦ „peste ei... Ascalonului...”: construcția frazei în LXX diferă mult de cea din TM, care are „peste ele (*i.e.* teritoriile cucerite), ei (*i.e.* supraviețuitorii din Iuda) vor mâna la păscut; în casele Ascalonului se vor odihni seara”. ♦ „din fața fiilor lui Iuda”: nu apare în TM; se modifică deci sensul frazei, astfel că nu rămășița lui Iuda este subiect, ca în TM, ci neamurile străine. Textul rezultat a dat bătaie de cap traducătorilor și exegeților. Chiril al Alexandriei nu are în textul său „plusul” LXX și înțelege astfel: cetățile cucerite vor ajunge „pășune pentru turmele” fiilor lui Iuda, iar supraviețuitorii exilului babilonic „seara, se vor trage la odihnă prin casele Ascalonului” (*Com.*, p. 199). Însă Theodor al Mopsuestiei crede că locuitorii Ascalonului, pe seară, adică temători, cu fereală, vor fi nevoiți să se ascundă în casele lor (*Com.*, p. 291). Pentru Theodoret, cuvântul „seară” trimite la misiunea apostolilor: „plecând dintre iudei” (*i.e.* de la fiii lui Iuda), „se vor trage la odihnă” după-amiaza prin cetățile neamurilor pe care Domnul le-a eliberat din robia diavolului, în așteptarea „serii împlinirii” (PG vol. 81, col. 1848C). ♦ „i-a cercetat”: gr. ἐπισκέπτομαι – traducere „binevoitoare” a ebr. *pāqadh* „a se abate pe la, a vizita”; vizita poate fi însă spre pedeapsă și același verb este tradus în vv. 1,8.9.12 și 3,7 prin ἐκδικέω „a-și face dreptate, a pedepsi”. ♦ „i-a întors pe cei robiți ai lor”, *litt.* „a întors captivitatea lor” – traducere literală a unei expresii din ebraică, pentru al cărei înțeles, vezi Introducerea.

2,8-11 *Prevestiri împotriva neamurilor: moabiții și amoniții.*

2,8 „ocările... batjocurile”: folosirea gr. ὀνειδισμός „insultă, ocără” a atras apariția unui cuvânt similar, *hapax* în LXX, κονδυλισμός, *litt.* „lovire cu pumnul”. ♦ „hotarelor Mele”: TM are „hotarelor lor”; LXX insistă asupra gravității insultelor, care aduc atingere proprietății lui Dumnezeu.

⁹ De aceea, viu sunt Eu, zice Domnul oștirilor, Dumnezeuul lui Israel, iată că Moab va fi precum Sodoma și fiii lui Ammon precum Gomora, iar Damascul va fi părăsit ca o grămadă de pe arie și nimic în veci;

iar rămășița poporului Meu îi va jefui și rămășița neamului Meu îi va moșteni!

¹⁰ Aceasta li se va întâmpla pentru cutezanța lor, căci au rostit ocări și s-au semețit împotriva Domnului Atotputernic.

¹¹ Domnul Se va arăta împotriva lor și va stârpi toți zeli neamurilor de pe pământ,

2,9 „viu sunt Eu” (ζῶ ἐγώ): formulă de jurământ a divinității, calchiată după ebraică.

♦ „Domnul oștirilor”: tâlmăcire neobișnuită la traducătorul Celor Doisprezece a ebr. *YHWH ʾl bhā'ōth*, atestată însă în majoritatea tradiției manuscrise și în 8Hev; Ziegler urmează aici manuscrisul *Venetus* și citește doar „Domnul” (vezi *infra*, la v. 2,10, traducerea obișnuită Κύριος παντοκράτωρ „Domnul Atotputernic”). ♦ „Damascul va fi părăsit ca o grămadă de pe arie (ὡς θημωνία ἄλωνος)”: în TM, Damascul nu este numit, textul având un șir de patru cuvinte, dintre care trei *hapax*-uri („moșie a urzicilor/buruienilor”, „un zăcământ de sare”); traducătorul a citit *dhammešeq* „Damasc” în loc de *mim'šaq* „domeniu”, *hādhūl* „părăsit” în loc de *hārūl* „buruienă” și *khehōmer* „ca o grămadă” în loc de *mikh'rēh* „zăcământ”. Unele manuscrise, în loc de ἄλωνος, genitivul de la ἄλων „arie (de treierat)”, au ἄλός „de sare” (asemenea TM și celorlalți trei traducători antici); Părinții au citit „arie”, gândindu-se la imaginea treierii: Damascul va ajunge, scrie Chiril (*Com.*, p. 200), precum paiele treierate, lipsite de spic, de nici o ispravă, aruncate în foc. Traducătorul Celor Doisprezece a introdus Damascul în rândul cetăților condamnate, probabil sub influența profeției similare din Am. 1,3-15, unde orașul apare alături de Tyr, Idumeea și amoniții. ♦ „rămășița”: gr. οἱ κατάλοιποι, exact „cei rămași”, la plural, apare în ambele rânduri, în vreme ce TM are mai întâi *š'ār*, iar apoi *yether*. Theodoret (PG vol. 81, col. 1848D-1849AB) interpretează pasajul din perspectivă istorică: moabiții, amoniții și Damascul au fost nimicite de babilonieni, în timp ce iudeii au primit îngăduință de la regele Cyrus să se întoarcă acasă. El are însă grijă să insiste asupra împlinirii în istorie a prevestirilor din prima parte a acestui verset, neamurile pomenite aici fiind „supuse babilonienilor, perșilor, macedonenilor, iar acum romanilor”, în vreme ce a doua parte, cu înstăpânirea „rămășiței” poporului lui Dumnezeu, nu se va împlini decât odată cu venirea apostolilor lui Hristos, adevărata „rămășiță care se va mântui” (vezi Rom. 9,27).

2,10 „împotriva Domnului Atotputernic (παντοκράτωρ)”: TM are „poporului Domnului ʾl bhā'ōth”; traducerea titlului divin e cea obișnuită în Cărțile Celor Doisprezece. 8Hev are aici „Domnul oștirilor”. „Poporul”, care lipsește din LXX, poate fi un adaos târziu în TM, menit să atenueze un pasaj prea lipsit de respect față de Dumnezeu. În acest caz, e probabil ca LXX să fi păstrat o formă a a textului anterioară TM.

2,11 „Se va arăta”: majoritatea manuscriselor grecești au aici „va fi vădit”, i.e. „strălucitor”, mai aproape de TM, care citește aici „însălmântător [e] *YHWH* împotriva lor”;

și I se vor închina, fiecare din locul său, toate insulele neamurilor.

¹² Și voi, etiopienilor, fiți răniți de sabia Mea!

¹³ Și-Și va întinde mâna către miazănoapte și-l va pierde pe asirian și cetatea Ninivei o va da nimicirii, uscată asemenea deșertului,

¹⁴ iar în mijlocul ei vor paște turmele și toate fiarele pământului, cameleoni și arici se vor cuibări între grinzile ei

echivalarea ebr. *nōrā'* „însălmântător” cu ἐπιφαίνωμαι și formele înrudite: „vădit, strălucit, splendid, orbitor” este obișnuită la Cei Doisprezece (vezi *infra*, v. 3,1 și Ioel 2,11; Av. 1,7). Targumul îmblânzește tonul amenințării, transformând-o în consolare: Domnul Se va arăta poporului Său, căruia i-a promis să-l elibereze, dar va nimici idolii neamurilor. Părinții vor interpreta referirea la „arătarea” lui Dumnezeu ca pe o prevestire a intrupării Cuvântului lui Dumnezeu (Chiril al Alexandriei, *Com.*, pp. 202-203). ♦ „toți zeli neamurilor de pe pământ”: TM are „toți zeli pământului”. ♦ „fiecare din locul său...”: pasajul e citat de Părinți ca o prevestire a cultului universal închinat lui Dumnezeu (vezi Introducerea). ♦ „insulele neamurilor”: Chiril crede că e vorba de biserici, „așezate în lumea aceasta ca pe o mare viforoasă” (*Com.*, p. 204).

2,12-15 *Prevestiri împotriva neamurilor: etiopienii, asirienii, Ninive*. În TM, cap. 2 se termină cu v. 15, această numerotație fiind și cea a ed. Rahlfs și a traducerii de față; în ed. Ziegler, v. 2,15 devine 3,1. Diferența aceasta presupune și o interpretare diferită a textului: în primul caz, v. 2,15 se referă la Ninive (interpretarea majorității exegeților), în al doilea caz, la Ierusalim, despre care e vorba în pericopa următoare.

2,12 „Și voi, etiopienilor, fiți răniți de sabia Mea!”: manuscrisele grecești ezită între „fiți”, „veți fi” și „va fi”; TM are „și voi, Cușitilor, străpunși de sabia Mea / sunt ei”, un text obscur. Pentru Theodoret, etiopienii cei negri la piele simbolizează tot ceea ce e necurat și nelegiuit, adică pe demoni și pe oamenii potrivnici lui Dumnezeu, „negri la suflet” (PG vol. 81, col. 1852A; o interpretare similară la Chiril, *Com.*, p. 206). ♦ „sabia” lui Dumnezeu poate desemna, în sens istoric, sabia iudeilor (Chiril), iar în sens alegoric, crucea pe care a fost răstignit Hristos (Hesychios, Theodoret).

2,13 „miazănoapte”: simbolizează în mod tradițional rătăcirea și greșala (Hesychios). Versetul prezice căderea Imperiului Asirian, neîmplinită încă în timpul profetului.

2,14 „toate fiarele pământului (τῆς γῆς)”: TM are „toate viețuitoarele neamului (gōy)” (care a fost corectat în diverse feluri: „ale ținutului”, „de toate soiurile” etc.); P. Walters (*op. cit.*, pp. 188-89) crede că traducătorul LXX a ales un echivalent grec cu o rezonanță apropiată de a ebr. *gōy*, chiar dacă are un sens diferit. ♦ „cameleoni”: o descriere similară în Is. 34,11. Numele animalelor din TM le-au pus mari probleme traducătorilor antici: *qā'ath*, tradus aici, inexplicabil, cu „cameleon”, poate însemna fie „pelican” (astfel la Aquila și în Lev. 11,18; Ps. 101,7), fie „bufniță” (Deut. 14,17), fie „lebadă” (Theodotion), fie simplu „pasăre” (Is. 34,11). ♦ „grinzile”: TM are *kaph'tōr*, care înseamnă fie „capitel” al unei coloane (ca aici și în Am. 9,1), fie „ornament în formă de măciulie” (Ex. 25,31), amândouă, probabil, de origine cretană (ebr. *kaph'tōrīm* e și

și fiare vor da glas de prin crăpăturile ei, corbi în porțile ei, căci [precum] cedrul este înălțimea ei.

¹⁵ Aceasta e cetatea cea disprețuitoare, cea care locuia cu nădejde, cea care-și zicea în inima sa: „Eu sunt și după mine nu mai e [nimeni]!”.

Cum a fost dată pieirii, pășune pentru fiare! Oricine o [va] străbate va fluiera și va da din mâini.

numele insulei Creta). Gr. φάτνωμα, derivat de la cuvântul ce înseamnă „iesle”, e folosit în LXX cu înțelesul de „ornament al plafonului în formă de casetă” sau „tavan îmbrăcat în lemn” (Am. 8,3; 2Mac. 1,16; Iez. 41,20). Așa cum au înțeles comentatorii patristici, cuibărirea animalelor în ceea ce fuseseră odinioară tavanele mărețelor săli din palatele Ninivei, acum prăbușite la pământ, simbolizează foarte bine distrugerea totală a puterii asiriene și pustiirea cetății (Theodoret, PG vol. 81, col. 1852B; Theodor, *Com.*, pp. 293-294; Chiril, *Com.*, pp. 207-209). ♦ „și fiare...”: propoziția aceasta rămâne de neînțeles în ciuda multor încercări de a o desluși; nici textul ebraic nu este mai limpede („un glas, *kōl* – propunere de emendare *kōs* «bufniță» – cântă la fereastră; dărâmături pe prag, căci [ce era de] cedru i-a fost smuls”). ♦ „crăpăturile”: am interpretat astfel gr. διόρυγμα, *litt.* „săpătură” (glosat de Chiril, *ibidem*, cu „groapă sau peșteră”), probabil crăpăturile din zidurile ruinate. ♦ „corbi”: traducătorul a citit, așa cum fac unii exegeți moderni ai TM, „*ōrēbh* „corb” în loc de *hōrēbh* „secetă, pustiire”; potrivit mărturiei lui Ieronim, Aquila a tradus aici „săbia” (ebr. *herebh*), imagine metaforică a pustiirii, în vreme ce Theodotion și Symmachos au „secetă”. ♦ „înălțimea”: gr. ἀνύσσημα i-a determinat pe interpreții patristici să înțeleagă întreg versetul acesta dificil, pe care l-au pus în legătură cu următorul, în cheie simbolică: „înălțimea” este „trufia” Ninivei, comparată cu înălțimea unui cedru falnic. Cetatea a căutat să se înalțe mai presus de alții, așa cum cedrul se ridică mai sus decât alți copaci, lucru explicat „mai limpede” (după părerea lui Theodor și Theodoret) în versetul următor. Pentru Chiril (*Com.*, p. 209), „înălțimea” cedrului este o expresie simbolică pentru disprețul Ninivei față de ceilalți, pe care-i privește „de sus”, dovadă că cetatea este numită în v. 2,15 φαυλίστρια „disprețuitoare”.

2,15 [= 3,1 Ziegler] „Aceasta e cetatea cea disprețuitoare”: TM are „așa este cetatea triumfătoare”. Identitatea cetății pomenite aici nu este sigură, dar tradiția patristică socotește în unanimitate că versetul se referă la Ninive, trebuind citit la un loc cu precedentul. Gr. φαυλίστρια este un *hapax* format de la φαυλίζω „a înjosi, a desconsidera” și înăsprește acuzația la adresa Ninivei, care în TM este numită doar „*allizāh* „triumfătoare” – care implică ușurătate, nepăsare și chiar aroganță și uitare de Dumnezeu. ♦ „cu nădejde (ἐπ’ ἐλπίδι)”: aici însă cu sens negativ, ironic, poate, cu privire la siguranța nepăsătoare a celui plin de sine, așa cum interpretează Părinții. ♦ „Cum...”: TM are *hōy* „vai !”; o altă traducere posibilă: „cum de...?” (ironic, la Theodoret, PG vol. 81, col. 1852C). ♦ „pieirii”: TM are „ruină” (în sens concret). ♦ „va fluiera”: pentru gestul acesta de batjocură la adresa unei cetăți nimicite, vezi 3Rg. 9,8; Ier. 19,8; 25,9; Plâng. 2,15 etc.

3¹ O, [tu,] cea strălucită și răscumpărată, cetate porumbiță!

² N-a ascultat ea glasul, n-a primit învățătura, în Domnul nu s-a încrezut și de Dumnezeuul său nu s-a apropiat!

³ Conducătorii ei în ea – precum lei ce răcnesc!

3,1-7 *Rechizitoriul „cetății porumbițe” (Ierusalimul)*. Cu excepția lui Theodor al Mopsuestiei, care crede că e vorba aici tot de Ninive, cuvintele către iudei începând pentru el decât din v. 3,7, cei mai mulți exegeți cred că muștrările din acest pasaj vizează Ierusalimul, ale cărui căpetenii politice și religioase (mai-marii, judecătorii, profeții, preoții) au parte de o critică aspră (vezi și Am. 2,6-7; 4,1; 5,11-12; 8,4-6; Mich. 3,11; Ier. 2,26; 4,9 *et al.* pentru acuzații asemănătoare).

3,1 „O, [tu,] cea strălucită”: în LXX, ca și în TM, acest verset este destul de ambiguu, adjectivele ce descriu „cetatea porumbiță” putând fi înțelese fie ca insulte, fie ca laude. Astfel, pentru TM, Barthélemy (*CTAT* 3) a propus două traduceri: „Vai de cea răzvrătită, pângărită, de cetatea care asuprește!” și „O, vestită și măntuită, cetate-porumbiță!”. După părerea lui B. Jongeling („Jeux de mots en Sophonie III 1 et 3?”, *VT* 21, 1971, pp. 541-547), ambiguitatea ar fi intenționată. Tradiția rabinică și interpretările patristice văd aici un portret al Ierusalimului, probabil unul ideal. Gr. ἐπιφανής „strălucită” (în traduceri arhaice, „vederoasă”) poate avea aici și un sens ironic, după cum observă Theodor al Mopsuestiei (care socotește însă că adjectivul se referă la Ninive; *Com.*, p. 295), „fățoasă, împodobită” (cf. Na. 3,4). ♦ „răscumpărată”: TM are „necurată”. Traducătorul a ales din două verbe ebraice omofone (*gā’al*) nu pe cel care înseamnă „a spurca, a pângări”, ci pe acela care are sensul „a răscumpăra”; aceeași traducere și în Targum și la Ieronim (*redempta*). ♦ „cetate porumbiță”: TM are *hayyōnāh* „asupritoare”, de la un verb rar, *yānāh* „a oprima” (Targumul interpretează: „cea care-și înmulțește sfidările”, iar Symmachos tălmăcește „cea fără minte”). Traducătorul LXX a crezut a recunoaște aici ebr. *yōnāh* „porumbiță” (vezi Iona 1,1), iar autorii versiunii siriace au tradus chiar „cetatea lui Iona”, gândindu-se la Ninive, unde a predicat profetul (opțiune aspru criticată de Theodor al Mopsuestiei; acesta crede că „porumbiță” este, încă o dată, o insultă la adresa Ninivei, căreia i se aduce aminte, ironic, de frumusețea de odinioară, acum pierită fără urmă; *Com.*, pp. 295-296). Theodoret a explicat epitetul „porumbiță” fie ca o aluzie la faptul că Ierusalimul a fost de multe ori salvat de Domnul și s-a bucurat de darurile Duhului, fie în legătură cu frumusețea și sfiala păsării, care locuiește doar în locuri retrase, osebindu-se de alte păsări așa cum poporul lui Dumnezeu îi slujește doar Lui (PG vol. 81, col. 1852CD). Chiril interpretează „porumbiță” ca referire la frumusețea spirituală a Ierusalimului (*Com.*, p. 211).

3,2 „n-a primit învățătura”: cf. v. 3,7 și Ier. 7,28. Theodor al Mopsuestiei vede aici un reproș la adresa Ninivei, care nu a voit să primească învățătura profetului (*Com.*, p. 295). ♦ „și” nu apare în TM. ♦ „nu s-a apropiat”: îndemnul de a se apropia de Dumnezeu apare în Os. 12,7; Ps. 68,4; 118,169.

3,3 „precum lei”: TM are doar „(conducătorii ei în mijlocul ei), lei”. Pentru Chiril, lei pot fi și conducătorii iudei, dar și ereticii (*Com.*, p. 214). ♦ „ca lupii Arabiei”: TM are

Judecătorii ei, ca lupii Arabiei, nu și-au mai lăsat nimic pentru dimineață!

⁴ Profeții ei, niște vânturatici, oameni plini de dispreț!

Preoții ei spurcă cele sfinte și necinstesc Legea.

⁵ Dar drept este Domnul în mijlocul ei și nicidecum nu va săvârși El ceva nedrept.

„lupi de seară” (*z' 'ēbhēy 'erebh*, tradus întocmai de Symmachos); se poate ca traducătorul LXX să fi vocalizat aici mai corect textul ebraic: *'arābhāh* „din stepă”, transliterată în forma *αραβια* și reinterpretată mai apoi ca nume geografic. O traducere identică citim în Av. 1,8; în Ier. 5,6, unde apare o expresie ebraică similară (*z' 'ēbh 'arābhōth* „lupul din stepă”), traducerea LXX are „lupul din pădure”. ♦ „nu și-au mai lăsat nimic pentru dimineață”: traducere liberă a unui text ebraic neclar, ce ar putea fi înțeles „nu-și lasă nici măcar un os pentru/până dimineață”.

3,4 „vânturatici”: gr. *πνευματοφόροι* (*lit.* „purători de vânt”) traduce un termen rar din TM, *pōhazīm* „deșucheai, deșanțați” (tradus de Aquila cu *hapax*-ul *θαυβευτοί* „însălmântători”). Termenul grec pare să fie o găselniță fericită a traducătorului Celor Doisprezece, care a speculat dublul sens al gr. *πνεῦμα* „suflare, vânt” și „spirit”; falșii profeți (lucru subliniat de Theodoret, PG vol. 81, col. 1853B) atacați aici sunt de fapt niște „purători de vânt” (*i.e.* oameni de nimic, cum încearcă să sugereze traducerea românească), deși se dau mari „purători de spirit”, *i.e.* „înduhovniciți” (vezi o expresie similară în Os. 9,7). Theodor crede că ei sunt învinovați de trufie, de faptul că-și „dau aere” (*Com.*, p. 296). ♦ „oameni plini de dispreț”: TM are „oameni ai trădării”. ♦ „necinstesc Legea”, *lit.* „sunt lipsiți de pietate față de Lege” / „profanează Legea” (LEH, *s.u.* *ἀσεβέω*, propune aici „they sinfully transgress the Law”).

3,5 „în mijlocul ei”: expresie concretă evitată de Targum, unde citim: „Domnul a făgăduit să-și așeze Prezența (*S'khināh*) în mijlocul nostru”. Theodor al Mopsuestiei citează aici „în mijlocul lor”, cu referire la ticăloșii din versetul precedent, care nu vor scăpa de pedeapsa divină (*Com.*, p. 296). ♦ „Dimineată de dimineată”, *lit.* „în zori, în zori”; LXX calchiază construcția ebraică ce înseamnă „în fiecare dimineată”, textul răspunde expresiei din v. 3,3: Domnul va veni să judece „dimineata”, când judecătorii nu vor mai fi lăsat nimic. ♦ „hotărârea judecății” (gr. *κρίμα*): TM are „dreptatea Sa”. ♦ „la lumină... și nu a fost ascunsă”: TM are „la lumină, El nu lipsește”. Cuvintele acestea, din ed. Rahlf's, nu apar decât în anumite manuscrise grecești (BS, textul antiohian, catene); ele lipsesc din ed. Ziegler, iar textul citit de Theodor al Mopsuestiei nu are decât „la lumină”. Chiril al Alexandriei explică: judecata lui Dumnezeu va fi văzută de toți (*Com.*, p. 218; la fel Theodoret, PG vol. 81, col. 1853B). ♦ „și nu a cunoscut nedreptatea în ce a cerut înapoi, și nici spre vrajbă nedreptatea”: TM are „și nu cunoaște nelegiuitul rușinea”. Textul LXX este enigmatic și extrem de nesigur în acest pasaj; în ed. Ziegler nu apare „și nu a cunoscut nedreptatea în ce a cerut înapoi”, iar în loc de *ῥῆκος* „vrajbă” are *ῥῆκος* „victorie”. Raportul dintre variantele manuscriselor grecești și dintre LXX și TM e greu de stabilit. Chiril al Alexandriei comentează astfel: nu va lăsa nedreptatea să

Dimineată de dimineată va da la lumină hotărârea judecății Sale și nu a fost ascunsă și nu a cunoscut nedreptatea în ce a cerut înapoi, și nici spre vrajbă nedreptatea.

⁶ În pierzare i-am prăvălit pe cei trufași, s-au nimicit meterezele lor; le voi pustii drumurile cu totul, să nu se mai poată străbate;

cetățile lor au pierit; de altfel, nu se mai află nimeni, nici nu mai locuiește [acolo].

⁷ Am zis: „Măcar temeți-vă de Mine și primiți învățătura de minte și nicidecum nu veți fi nimiciți de la ochii ei, – toate cu câte Mi-am făcut dreptate împotriva ei!

se întindă „până la izbândă (*ῥῆκος*)”, adică de tot (*Com.*, p. 219); pentru Theodoret, expresia înseamnă „pentru totdeauna” (unul din sensurile ei posibile) (PG vol. 81, col. 1853B).

3,6 „În pierzare i-am prăvălit pe cei trufași”: TM are „Eu am nimicit neamurile”. Citind „pe cei trufași” (*gē'im*) în loc de „neamurile” (*gōyim*), traducătorul Celor Doisprezece a introdus în text o modificare importantă, dându-i o perspectivă moralizatoare accentuată și eliminând aparenta lipsă de logică din TM: după ce până acum s-a vorbit de păcatele iudeilor, dintr-o dată toate neamurile sunt amenințate cu pieirea. ♦ „meterezele”: vezi nota la v. 1,16. ♦ „cu totul”: nu apare în TM. ♦ „cetățile lor”: pentru Chiril al Alexandriei, expresia se referă la întreaga Iudee, ale cărei drumuri vor fi pustii de vreme ce nu se vor mai face pelerinaje anuale la Ierusalim (*Com.*, p. 220; cf. Plâng. 1,4). Theodor al Mopsuestiei, în schimb, crede că e vorba tot de cetățile asirienilor (*Com.*, p. 297). ♦ „au pierit”: TM are „sunt pustii”. ♦ „de altfel” (*παρὰ τό*): tradiția manuscrisă prezintă și varianta „pentru că” (*διό*). Theodor glosează cu „astfel încât” (*ὥστε*) (*ibidem*).

3,7 „învățătura de minte”: vezi *supra*, v. 3,2. ♦ „nicidecum [...] de la ochii ei!”: TM are „nu va fi retezat sălașul ei”; traducătorul LXX a citit *mē'ēynayw* („din ochii săi”) în loc de *m'ōnāh* („locuința sa”), la fel cu traducătorul 8Hev, care însă a interpretat „izvorul ei”, în ebraică același cuvânt însemnând și „ochi”, și „izvor”. ♦ „toate cu câte Mi-am făcut dreptate împotriva ei!”: nu e limpede cum trebuie interpretate sintactic aceste cuvinte în textul grec; le-am socotit, ca și editorii BA, o propoziție exclamativă independentă. Cuvintele corespunzătoare din TM sunt interpretate în fel și chip, una din traduceri posibile fiind: „și nici una din pedepsele pe care le-am abătut asupra lor nu vor dispărea din fața ochilor lor” (NJB). ♦ „Fii gata! Scoală-te de cu zori! S-a prăpădit și ciorchinele lor cel de pe urmă”: TM are „...dar de unde! s-au grăbit să facă tot ce-i mai ticălos”. În vreme ce, în textul ebraic, profetul vorbește despre o ultimă încercare eșuată a Domnului de a-i aduce pe iudei pe calea cea dreaptă, LXX conține un îndemn (fără destinatar precizat) de a privi pedepsirea celor trufași. Traducătorul Celor Doisprezece a vocalizat altfel textul ebraic. „Ciorchinele de pe urmă” îi reprezintă, pentru Chiril, pe iudeii rămași în urma repetatelor invazii asiriene, simbolizați aici de imaginea ciorchinilor mici și prăpădiți care, ascunși pe sub frunzele de viță, scapă atenției culegătorilor.

Fii gata! Scoală-te de cu zori! S-a prăpădit și ciorchinele lor cel de pe urmă”.

⁸ De aceea, așteaptă-Mă, zice Domnul, în ziua ridicării Mele spre mărturie,

Dar până și ei vor fi în cele din urmă duși în robie de Nabucodonosor. În plan moral, versetul se referă la mintea păcătosului, din care Satana va culege și cel din urmă gând de pocăință (Com., pp. 223-224).

3,8-13 Prevestirea judecării: o „limbă” și „un singur jug” pentru toate neamurile, făgăduieli pentru „rămășița lui Israel”. După o prevestire cu caracter universal (vv. 8-10), textul continuă cu făgăduințe de izbăvire pentru „rămășița” lui Israel, un popor „blând și smerit” (v. 12), poporul ideal, asemănător cu cel din profeția lui Iezechiel (vv. 11,14-20). Aceste versete s-au bucurat de multă atenție din partea comentatorilor creștini și și-au făcut loc între pericopele citite în Biserică în legătură cu evenimentele pascale.

3,8 „așteaptă-Mă”: TM are „așteptați-Mă”. Nu e limpede, nici în greacă, nici în ebraică, cui se adresează acest îndemn: iudeilor, neamurilor păgâne ori credincioșilor. LXX are aici verbul ὑπομένω „a aștepta cu răbdare”, unul din termenii preferați ai traducătorului Celor Doisprezece (vezi și Na. 1,7 și Av. 2,3). Targumul tălmăcește: „așteaptă-Mi Cuvântul (Memra)”, spre a evita imaginea unui Dumnezeu prea umanizat. ♦ „în ziua ridicării Mele”: gr. ἀνάστασις, folosit aici spre a traduce ebr. qūm, apare foarte rar în LXX (doar încă trei ocurențe), peste tot cu un sens foarte concret, legat de verbul „a se ridica”. Symmachos traduce aici cu ἔγερσις „trezire”, care poate evoca și ideea „sculării din morți”. Imaginea lui Dumnezeu care se scoală să judece este frecventă în Biblie (vezi, de pildă, Is. 2,10.19.21), dar folosirea excepțională în pasajul de față a substantivului ἀνάστασις, care desemnează în limbajul creștin „învierea” Domnului, le va da comentatorilor creștini prilejul să citească expresia „ziua ridicării Domnului” ca pe o profeție a învierii lui Hristos. ♦ „spre mărturie” (εἰς μαρτύριον): exegeții TM ezită aici între mai multe variante de text, rădăcina ‘D putând fi vocalizată în mai multe feluri însemnând „martor” sau „pradă” (‘ēdh), „către” ori „(pentru) totdeauna” (‘adh). Ieronim șovăie între forma *in futurum* („în viitor”), pe care o adoptă în textul traducerii, și cea acceptată de tradiție (*in testimonium* „spre mărturie”), pe care o comentează. Traducătorul Celor Doisprezece pare să prefere expresia „spre mărturie”, folosită și în Am. 1,1; Mich. 7,18 și Os 2,12. După părerea lui Chiril al Alexandriei, această expresie înseamnă că învierea lui Hristos stă „mărturie” că puterea morții a fost nimicită și, odată cu ea, și cea a păcatului (Com., pp. 224-225). Hesychios din Ierusalim o pune în legătură cu locul unde femeile L-au întâlnit pe Isus cel înviat și care în Antichitatea târzie a fost marcat printr-un monument descris de Eusebiu al Cezareei în *Viața lui Constantin cel Mare* 3,28. Theodor al Mopsuestiei crede însă că versetul se referă tot la iudei, pe care Domnul îi va izbăvi din robia babiloniană, „de parcă i-ar scula din morți” (Com., p. 297). ♦ „judecata Mea [va fi] pentru adunările neamurilor..., ca să-i întâmpin... și să revărs...”: TM are „ca să adun neamurile, ca să strâng laolaltă regatele, ca să-Mi revărs asupra lor mânia”; traducătorul LXX a modificat subtil, dar esențial, structura frazei din ebraică,

căci judecata Mea [va fi] pentru adunările neamurilor, ca să-i întâmpin pe regi și să revărs asupra lor toată urgia mâniei Mele. Căci de focul geloziei Mele va fi mistuit întreg pământul!

⁹ Că atunci voi preschimba, pentru popoare, limba pentru urmașii săi,

rupând seria echilibrată a celor trei infinitive și transformându-l pe primul într-un substantiv („adunări” συνάγωγαί). Noua structură dă un alt sens frazei: „adunările neamurilor” devin destinatarul mesajului divin, iar soarta lor, nespecificată, este deosebită de cea a regilor, care este una amară. La fel procedează Ieronim, care, în *Vulgata*, restabilește topica frazei din ebraică, însă, în comentariul său, citește textul în forma din greacă, deosebind neamurile, pe de o parte, care vor fi adunate la judecată (*ad iudicium*), de regi, de cealaltă parte (*reges autem*), care vor primi pedeapsă (*in poenam*). Plecând de la această structură, Părinții au dat interpretări felurite versetului. Theodor al Mopsuestiei s-a ținut aproape de sensul din TM: Domnul va judeca limpede „în folosul” alor Săi, pedepsind toate neamurile, adunate de pretutindeni. El va îngădui tuturor regilor (Theodor vede aici o trimitere la Gog) să vină asupra Ierusalimului, iar apoi îi va nimici (Com., p. 298). Chiril al Alexandriei păstrează cele trei verbe la același nivel, dându-le mai întâi o interpretare în cheie istorică: amenințarea divină e îndreptată împotriva „adunării neamurilor” caldeene, pe care regii „adunați” (*i.e.* Cyrus și aliații săi) o vor pedepsi; în sens simbolic însă, versetul s-ar referi la demoni și la regii „adunați” în iad, unde va coborî Hristos pentru a-i pedepsi (Com., pp. 225-227). Pentru alți comentatori patristici, versetul acesta prevestește, dimpotrivă, „chemarea neamurilor”. Astfel, în *Ad Quir.* 3,106, spre a argumenta că nu e nevoie să ne facem noi înșine dreptate, Ciprian al Cartaginei citează acest hemistih (în varianta VL), arătând că „judecata Lui este pentru adunarea neamurilor, pentru a-i întâmpina pe regi și a-Și vărsa asupra lor mânia”. În lectura ușor diferită a lui Augustin, textul dă aceeași valoare pozitivă „adunării neamurilor” (*Civ.* 18,33,2): „hotărârea Mea este să adun popoarele și să strâng laolaltă regatele”. Această direcție de interpretare va culmina cu lectura lui Leontios din Constantinopol, care vede aici o dovadă că judecata lui Dumnezeu va fi „o lumină pentru adunarea neamurilor” (vezi Introducerea). ♦ „toată urgia mâniei Mele”: TM are „furia Mea, toată urgia mâniei Mele”. ♦ „de focul geloziei...”: vezi *supra*, v. 1,18.

3,9 „Că atunci” (ὅτι τότε): acest indiciu temporal a fost citit de creștini în mai multe feluri, fie ca introducere a unei noi etape istorice (Chiril al Alexandriei: când popoarele vor vedea nimicirea Babilonului, *atunci* își vor preschimba limba, pentru a da slavă lui Dumnezeu; Com., p. 227), fie în legătură cu ziua Cincizecimii (vezi Introducerea), fie într-o perspectivă eshatologică, asemenea expresiei καὶ τότε din NT (la Origen). ♦ „limba pentru urmașii săi”, *litt.* „limba pentru descendența (γενεάν) ei”. TM are „buză curățită”. Traducătorul LXX a citit b^c-dōrāh „în descendența/generația sa” în loc de b^c-rūrāh „curată”, confundând literele r și d. Sensul expresiei astfel obținute nu e tocmai limpede. Origen s-a gândit la faptul că în viitor (la sfârșitul vremilor) toate popoarele vor ține „o singură lege”, lucru socotit imposibil de oponentul său păgân, Celsus (*Contra Cels.* 8,72). Chiril al Alexandriei oferă mai întâi o interpretare literală (neamurile, după ce vor fi văzut căderea Babilonului, își vor preschimba limba spre a da slavă lui Dumnezeu), apoi

ca să cheme cu toții numele Domnului, să-L slujească sub un singur jug.

¹⁰ De la hotarele râurilor Etiopiei Îmi vor aduce jertfe.

¹¹ În ziua aceea, nu te vei rușina nicidecum pentru toate făptuirile tale, pentru câte ai săvârșit cu impietate împotriva Mea;

una „mai potrivită”, alegorică (preschimbarea limbii se va produce odată cu venirea lui Hristos, mai exact de Cincizecime, când fiecare a auzit în limba lui cele propovăduite; *Com.*, pp. 227-229). Aceeași interpretare la Hesychios. Theodoret preferă aici traducerea lui Aquila și a lui Theodotian: „atunci voi întoarce către toate neamurile o buză aleasă” sau pe cea a lui Symmachos, care are „o buză curată”, ca în TM, ceea ce înseamnă, după părerea lui Theodoret, „a pomeni un singur Dumnezeu, nu mai mulți zei, așa cum fac politeiștii” (PG vol. 81, vol. 1856B). ♦ „ca să cheme”: vezi Ioel 2,32. ♦ „să-L slujească...”: gr. δουλεύω nu are încă aici sensul liturgic pe care-l va dobândi în greaca creștină („a sluji, a se închina”), ci unul concret, așa cum arată și referirea la „un singur jug”. TM are o imagine diferită: „cu un singur umăr”, trimitând la oamenii care poartă o povară mergând umăr la umăr. În tradiția talmudică, acest verset prevestește o vreme când, în ziua lui YHWH, toate neamurile vor învăța să poarte jugul Legii.

3,10 „De la hotarele râurilor”: TM are „de dincolo de râuri”, referindu-se nu la „capătul pământului”, ca în LXX, ci la ceea ce e „dincolo” de Kuș, adică la Etiopia (*cf.* Na. 3,9). ♦ „Îmi vor aduce jertfe”: în LXX, propoziția aceasta nu are subiect exprimat, în vreme ce în TM el constă în două expresii care pun oarecare probleme gramaticale („închinătorii mei, fiica risipirii mele”, *i.e.* comunitatea iudeilor trimiși în exil). LXX, lipsită de această precizare restrictivă, capătă un sens universal, mult apreciat de Părinți (vezi *infra*). E drept că unele manuscrise grecești (BSV) vor adăuga și traducerea cuvintelor lipsă, citind προσδέξομαι ἐν διεσπαρμένοις μου „[îi] voi primi printre cei risipiți ai Mei”, în vreme ce manuscrisul W are δεόμενοι μου ἐν τοῖς διεσκορπισμένοις „rugându-Mi-se printre cei risipiți”. Alte încercări de a umple lacuna din textul LXX sunt atestate la Origen (*Com. in Cant.* 2,1,17) și la Ieronim, unde versetul în LXX are în plus cuvintele „îi voi primi pe cei risipiți / cei risipiți ai Mei”. În fine, alți Părinți citează și comentează traduceri mai ample ale versetului. Eusebiu (*DE* 2,3,157) dă o dublă traducere: „îi voi primi pe cei ce Mi se roagă; [fiii] celor risipiți Îmi vor aduce jertfe”. La fel, Theodor al Mopsuestiei (*Com.*, p. 298), care are „îi voi primi pe cei ce vin rugători alături de cei risipiți”, și Theodoret, care dă o interpretare originală versetului: „cei ce locuiesc la capătul pământului, după ce vor fi primit învățătura propovăduitorilor risipiți de Mine [peste tot], Îmi vor aduce jertfă de laudă”. Theodoret citează și traducerea lui Symmachos: „de dincolo de râurile Etiopiei, rugătorii, fiii celor risipiți de Mine, îmi vor aduce un dar”, comentând-o în același sens, ca prefigurare a propovăduirii Evangheliei: „fiii celor risipiți sunt fiii propovăduitorilor credinței pe care i-am risipit printre toate neamurile” (PG vol. 81, col. 1856C). „Risipirea” capătă astfel un sens pozitiv, ea având ca scop răspândirea Evangheliei.

3,11 „obrazniciile cutezanței” (τὰ φαυλίσματα τῆς ὕβρεως): TM are „cei care se fălesc cu măreția ta” (*i.e.* cu măreția Ierusalimului), tradus întocmai de Ieronim (*magniloqui*

căci atunci voi smulge de la tine toate obrazniciile cutezanței tale și nicidecum nu te vei mai fâli pe muntele Meu cel sfânt.

¹² Și voi lăsa în tine un popor blând și smerit,

superbiae tuae). Traducătorul LXX a ales însă un substantiv neutru (τὰ φαυλίσματα „faptele disprețuitoare”), care se îngână cu termenul similar (φαυλίστρια) folosit în v. 2,15. Gr. ὕβρις, tradus aici „cutezanță”, mai înseamnă și „lipsă de măsură, orgoliu, violență”, dar corespunde unui termen ebraic (*ga'awāh*) care poate avea și un sens pozitiv („măreție, glorie”). ♦ „te vei mai fâli pe muntele”: alte traduceri posibile: „te vei fâli cu muntele”, „te vei fâli împotriva muntelui”. Chiril interpretează muntele acesta în sens alegoric: e vorba de „Sionul cel spiritual”, *i.e.* Biserica creștină, împotriva credincioșilor căreia diavolul nu va mai avea nici o putere (*Com.*, p. 231).

3,12 „voi lăsa în tine”: pentru tema „rămășiței”, vezi nota la v. 2,7 și Introducerea. ♦ „blând și smerit”: gr. πραῦς și ταπεινός corespund ebr. *ānī* și *dal*, care înseamnă aproape același lucru: „modest, sărac, nevoiaș, slab”. În LXX, πραῦς echivalează în 12 ocurențe *ānāw* sau *ānī*, dar aceste cuvinte ebraice sunt traduse și cu πτωχός „sărac”, ταπεινός „umil” și πένης „sărman”, cele trei cuvinte fiind aproximativ sinonime (tot ele sunt folosite pentru a-l traduce pe ebr. *dāl*, ceea ce merge împotriva sensului lor obișnuit din greacă, unde πραῦς „blând, binevoitor” nu este asociat niciodată unor idei precum „sărăcie” sau „umilință”). Totuși, traducătorul a putut alege acest adjectiv deoarece cuvintele ebraice din sfera „sărăciei” s-au îmbogățit treptat cu sensurile de „smerit” și „blând” (de exemplu, Moise este calificat drept „blând” în Num. 12,3 – vezi nota *ad loc.* în prezenta ediție). În Zah. 9,9, πραῦς îl califică pe regele așteptat, pasajul fiind preluat în Mt. 21,5. „Cei blânzi” apar adesea în Psalmi ca destinatari ai unor îndemnuri la răbdare și încredere. Aceste utilizări atestă încă din VT o promovare religioasă a calificativelor de „slab”, „sărac”, acestea fiind preluate în pasaje celebre din NT, unde Domnul îi proclamă fericiți pe „cei săraci întru spirit” (Mt. 5,3) și pe „cei blânzi” (Mt. 5,5) și spune despre Sine că e „blând și smerit cu inima” (Mt. 11,29). Theodor al Mopsuestiei vede în acest verset, în sens istoric, transformarea poporului la întoarcerea din exil: „vă voi aduce înapoi atunci când vă veți fi învățat minte în captivitate, astfel ca, trăind cu blândețe și smerenie, să vă închinați Mie” (*Com.*, p. 299). Pentru Chiril (*Com.*, pp. 231-232) și Theodoret (PG vol. 81, col. 1857A), pasajul acesta se referă mai ales la poporul lui Dumnezeu așa cum trebuie să fie, așa cum va fi la împlinirea profeției, când va răspunde chemării lui Iisus și va deveni „blând și smerit”. ♦ „se vor înfiora dinaintea”: am tradus astfel gr. εὐλαβέομαι „a venera” (vezi și v. 1,7), care corespunde aici ebr. *hāsāh* „a se refugia lângă, a avea încredere în [cineva]”. Deși, în TM, subiectul verbului este „poporul” pomenit mai înainte, cititorii de limbă greacă au preferat să-i dea verbului ca subiect primele cuvinte din versetul următor, legând altfel cele două hemistihuri. Așa a citit textul și Augustin („și se vor teme de numele Domnului cei rămași din Israel”), apropiindu-l de Rom. 9,27 („rămășița se va mântui”). Tot așa va citi și Hesychios, care deosebește „poporul smerit și blând” (*i.e.* creștinii) de „cei ce se înfioară dinaintea numelui Domnului” (*i.e.* iudeii); descifrată astfel, profeția vorbește despre „alegerea credincioșilor ieșiți mai întâi dintre neamuri, iar apoi și dintre iudei”.

iar ei se vor înfiora dinaintea numelui Domnului,
¹³ rămășița lui Israel, și nu vor săvârși nici o nedreptate și nu vor rosti
 vorbe deșarte, iar în gura lor nu se va mai afla nicidecum limbă înșelătoare,
 căci ei vor paște și se vor culca și nu va fi cine să-i înspăimânte.
¹⁴ Bucură-te foarte, fiică a Sionului! Dă de veste, fiică a Ierusalimului!
 Veselește-te și te desfată din toată inima ta, fiică a Ierusalimului!
¹⁵ A îndepărtat Domnul nelegiuirile tale, te-a răscumpărat din mâinile
 dușmanilor tăi;

3,13 „și nu vor săvârși”: conjuncția lipsește din TM, ea devenind necesară pentru că LXX a legat primele cuvinte ale versetului de ultimele din versetul precedent. TM are: „cei rămași din Israel nu vor săvârși nici o nedreptate”. ♦ „vorbe deșarte” (μάταια): TM are „minciună” (kāzābh); această traducere nu e atestată în LXX decât în Cărțile Celor Doisprezece (Os. 12,1; Am. 2,4) și în Iez. 13 (5 ocurențe). ♦ „nu se va afla” (εὐρέθη), *litt.* „nu s-a găsit”, aorist proverbial. ♦ „nu se va mai afla... limbă înșelătoare”: o expresie similară îi descrie pe însoțitorii Mielului în Apoc. 14,5 („în gura lor nu s-a aflat minciună”).

3,14-20 *Vestirea bucuriei Ierusalimului.* Cartea lui Sophonia se încheie cu un imn de bucurie asemănător multor pasaje din Profeți și din Psalmi, profetul îndemnând Ierusalimul să sărbătorească mântuirea dăruită de Dumnezeu. Traducerea greacă redă cu grijă caracterul poetic al acestui imn.

3,14 „Bucură-te...”: primul stih este identic, în greacă, cu Zah. 9,9a, unele manuscrise grecești, preluate de ed. Rahlfs, adăugând aici un „foarte” după modelul acestui pasaj. ♦ „Dă de veste”: aici sensul verbului κηρύσσω este „a striga de bucurie” (cf. Ioel 2,1). ♦ „fiică a Ierusalimului”: TM are „Israele”; uniformizând cu finalul versetului, unde și TM are „fiica Ierusalimului”, LXX nu reține identificarea Israelului cu Ierusalimul, care poate data dintr-o epocă târzie, după dispariția regilor. Targumul are „adunare din Sion”. ♦ „te desfată”: gr. κατατέρωμαι nu mai este atestat decât la Grigore din Nazianz (Or. 6,21), probabil sub influența textului de față.

3,15 „nelegiuirile”: TM are „judecățile/sentințele împotriva ta”. ♦ „te-a răscumpărat”: TM are „l-a abătut [pe dușmanul tău]”. ♦ „Rege al lui Israel, Domnul [este] în mijlocul tău”: tradiția manuscrisă grecească atestă mai multe lecțiuni: „va împărăți Israel/Ierusalimul; Domnul [e] în mijlocul tău” sau „va împărăți Domnul în mijlocul tău” (la Theodor al Mopsuestiei, *Com.*, p. 300) ori „vei împărăți, Ierusalime!” (Chiril al Alexandriei, *Com.*, p. 235, gândindu-se la Biserica creștină; la fel Hesychios). În Targum, nu Domnul, ci Prezența Sa (Š^hkhināh) va împărăți. Cu titlul „rege al lui Israel” I se adresează Natanael lui Iisus (In. 1,49), poporul numindu-L tot astfel, dar în bațjocură (Mt. 27,42; Mc. 15,32); acest titlu are valoare mesianică în tradiția iudaică, spre deosebire de acel „regele iudeilor” înscris de Pilat pe cruce ca motiv al răstignirii (In. 19,19), care nu are decât o valoare politică. ♦ „nu vei mai vedea”: TM are „nu te vei mai teme”; traducătorul a citit în textul ebraic *rā'ā* în loc de *yārē*.

Rege al lui Israel, Domnul [este] în mijlocul tău: nu vei mai vedea rele niciodată!

¹⁶ În vremea aceea va zice Domnul către Ierusalim: „Îndrăznește, Sioane, să nu-ți slăbească mâinile!

¹⁷ Domnul Dumnezeuul tău este în tine, Cel puternic te va izbăvi;

3,16 „În vremea aceea”: TM are „în ziua aceea”. ♦ „va zice Domnul”: TM are „se va zice”; traducătorul a dat un subiect explicit verbului ebraic. ♦ „Îndrăznește”: TM are „nu te teme”. ♦ „să nu-ți slăbească mâinile!”: am tradus astfel imperativul pasiv al vb. παρίημι („a se relaxa, a-și da drumul în jos”, cf. Ier. 4,31).

3,17 „Cel puternic (δυνατός) te va izbăvi”: TM are „vitez (gibbōr), El izbăvește”; tradiția creștină vede aici imaginea unui Dumnezeu războinic eliberator; cuvintele au fost preluate de susținătorii „teologiei eliberării”. Unele manuscrise și Grigore din Nazianz (Or. 17,3) au „puternic ca să te izbăvească”. ♦ „va aduce peste tine veselie”: TM are „va tresălta pentru tine cu bucurie”; sensul frazei se schimbă în LXX, poporul fiind cel ce se bucură de darul lui Dumnezeu. Chiril al Alexandriei a citit aici o descriere a relației de iubire a lui Hristos cu oamenii („Hristos S-a sălășluit în inimile noastre prin Duhul [Sfânt] și ne-a adus... această bucurie”; *Com.*, p. 236), iar Hesychios crede că „veselia” este Duhul dăruit apostolilor. De aici încolo, textul grec leagă propozițiile între ele cu „și”, în vreme ce în TM ele sunt juxtapuse. ♦ „te va înnoi cu dragostea Sa”: TM are „va rămâne tăcut (yaharīš) în dragostea Sa”. Expresia din greacă e datorată, probabil, confundării consoanelor *r* (yaharīš) și *d* (y^hhaddēs). Această expresie, unică în Biblie, deschide perspectiva unei reînnoiri a creației (cf. Iez. 11,14-20) și a fost adoptată de unele traduceri moderne ale TM (BJ). Pentru autorii Targumului, tăcerea lui Dumnezeu echivalează cu iertarea păcatelor poporului. Theodor al Mopsuestiei crede că Dumnezeu își va „reînnoi” dragostea ce-o poartă poporului Său, scoțându-l încă o dată din captivitate, așa cum îl scosese din Egipt (*Com.*, p. 300). Chiril interpretează expresia (așa cum apare în textul său) „Domnul Dumnezeuul tău este în tine” în cheie hristologică: „Hristos este în noi ca Dumnezeu” atotputernic și mântuitor, venit pentru „făptura nouă” (2Cor. 5,17). Hristos „se va veseli” pentru că oamenii sunt eliberați din strânsoarea păcatului (*Com.*, pp. 236-237). Theodoret citește versetul de față atât în sens istoric (întoarcerea din exil a iudeilor), cât mai ales în sens simbolic, socotind că adevărata „înnoire” s-a împlinit după întruparea Domnului, sub forma botezului, dovadă a iubirii lui Dumnezeu pentru neamul omenesc (PG vol. 81, col. 1857CD). ♦ „Se va veseli pentru tine, fermecat”: vocabularul grec al bucuriei folosit aici nu corespunde întocmai termenilor din ebraică, ce evocă imagini mult mai concrete și mai pitorești: strigăte, chiuțuri, dansuri de bucurie (vezi P. Humbert, „Laetare et exultare dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testament”, *RHPR* 22, 1942, pp. 185-214). ♦ „ca în zi de sărbătoare”: TM are două cuvinte oarecum obscure („cei lipsiți de sărbătoare”), plasate însă la începutul versetului următor. Unele traduceri moderne ale TM (BJ) corectează textul după cel al LXX.

va aduce peste tine veselie și te va înnoi cu dragostea Sa și Se va veseli pentru tine, fermecat, ca în zi de sărbătoare”.

¹⁸ Și-i voi aduna pe cei împilați. Vai!

Cine a ridicat împotriva ei ocară?

¹⁹ Iată, Eu lucrez în tine, pentru tine, în vremea aceea, zice Domnul, și o voi izbăvi pe cea călcată în picioare, și pe cea alungată o voi primi. Și pe ei îi voi așeza spre fală și faimă pe tot pământul.

3,18 „îi voi aduna pe cei împilați”: TM are „pe cei lipsiți de sărbătoare [vezi *supra*] / îi voi îndepărta / departe de tine”. Pe lângă decupajul diferit al versetelor, traducătorul LXX a citit probabil *mukkîm* „împilați” în loc de *mimmêkh* „departe de tine”, alegând din cele două sensuri ale vb. *’āsaph* („a aduna” și „a îndepărta”) pe primul. Imaginea astfel ivită, a „adunării”, absentă din TM, trimite la o făgăduință mai veche a lui Dumnezeu (vezi Deut. 30,4), reiterată în textele profetice (Is. 11,12) și în Psalmi. ♦ „Vai!” (ὠαί): textul din TM este neclar: „ei erau (semn de pauză) povară / pentru voi / muștrare”; traducătorii moderni ai TM preferă uneori textul LXX. Traducătorul Celor Doisprezece a citit, la fel ca Aquila, *hōy* „vai!” în loc de *hāyū* „ei erau”. Pentru Chiril, aceste cuvinte sunt adresate celor ce se împotrivesc învățaturii Bisericii (*Com.*, p. 238).

3,19 „Eu lucrez în tine, pentru tine”: TM are „Eu lucrez față de toți cei ce te asupresc”. Traducerea LXX insistă asupra legăturii strânse între Domnul și poporul Său. Textul antiohian are nu „pentru tine”, ci „pentru Mine” (ἐν ἐμοί), înțeles de Theodoret în sensul că mântuirea nu vine ca răsplătă pentru comportamentul ireproșabil al omului, ci ca un dar „datorat” bunătății lui Dumnezeu (PG vol. 81, col. 1860A). ♦ „pe cea călcată în picioare”: TM are „pe cea șchioapă”. ♦ „și pe cea alungată o voi primi”: am urmat punctuația adoptată de editorii BA (care e și cea a Părinților: Grigore din Nazianz, *Or.* 17,3; 42,7; Theodor; Theodoret; Chiril), redând frazei din greacă structura chiastică din TM (vezi o expresie similară în Mich. 4,6); atât Rahlfs, cât și Ziegler pun punct după „cea alungată”, legând verbul de cuvintele următoare. Pentru Părinți, versetul de față evocă, firește, întoarcerea din exilul babilonic, dar vestește și eliberarea oamenilor de sub puterea diavolului (Theodoret, PG vol. 81, col. 1860B). Chiril o deosebește pe „cea călcată în picioare” (neamurile zdrobite și înrobite de Satana, dar mântuite de Hristos) de „cea alungată” (Sinagoga iudeilor, izgonită pentru că l-a batjocorit pe Hristos), pronumele ce urmează („pe ei”) referindu-se la amândouă: Hristos îi „izbăvește” pe cei călcați în picioare și „primește” Sinagoga iudeilor, iar cele două popoare sunt „bine strânse laolaltă prin unitatea Duhului Sfânt”, ca să alcătuiască „omul cel nou” (*Com.*, pp. 238-239). ♦ „și faimă”, *litt.* „și renumiți”. ♦ „spre fală și faimă” (εἰς καύχημα καὶ ὀνομαστούς): o expresie identică în Deut. 26,19. Traducătorul LXX dă gr. καύχημα „făloșenie, lăudă-roșenie” un sens pozitiv, pe care cuvântul nu-l avea în greaca clasică, spre a reda ebr. *hillāh* „lăudă, mândrie”; în Zah. 12,7, același termen are sens negativ, fiind asociat cu *ēparos* „înfumurare”. ♦ „pe tot pământul”: TM are „pe tot pământul rușinii lor” (*i.e.* „unde au cunoscut rușinea”, NJB, TOB, Targum). Traducătorul LXX a decupat altfel textul, mutând cuvântul „rușine” la începutul versetului următor.

²⁰ Iar ei vor fi dați de rușine în vremea aceea când vă voi face bine, și în vremea când vă voi primi.

Și îi voi face spre fală și vestiți printre toate popoarele pământului, când voi întoarce robia voastră dinaintea voastră, zice Domnul.

3,20 „Iar ei vor fi dați de rușine”: conjuncția lipsește din TM; mutând „rușinea” din v. 3,19 aici (vezi nota precedentă), traducătorul LXX a dat un alt înțeles textului, cei rușinați nemaifiind iudeii (odinioară), ci dușmanii lor (acum și pe viitor). Altă interpretare în textul antiohian, care are „și nu vor fi dați de rușine”, formulează o concluzie la v. 3,19. ♦ „vă voi face bine”: TM are „vă voi face să veniți”. ♦ „când voi întoarce robia voastră”: pentru înțelesul acestei expresii idiomatice ebraice, tradusă *ad litteram*, vezi Introducerea și nota la Ioel 4,1. Interpretările patristice pleacă, firește, de la cuvântul αἰχμαλωσία (*litt.* „captivitate”): în sens istoric, profetul vestește întoarcerea evreilor din exilul babilonic în vremea regelui Cyrus, iar în sens alegoric, eliberarea sufletelor din „prinoarea” diavolului (Chiril, *Com.*, p. 240; Theodoret, PG vol. 81, col. 1860B; Theodor, *Com.*, p. 301).

AGGEU

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR
Introducere și note de MICHEL CASEVITZ, CÉCILE DOGNIEZ,
MARGUERITE HARL și IOANA COSTA

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 10-11: Aggée, Zacharie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007.

Selecție, traducere și adaptare de Ioana Costa.

Introducere la Aggeu

I. Cadrul istoric

Aggeu este una dintre cele mai scurte cărți profetice. În pofida dimensiunilor, aceste treizeci și opt de versete oferă o bază solidă de studiu pentru un moment de răscruce al istoriei israelite: crearea comunității celui de-al doilea Templu. Reperele cronologice ale cărții (vv. 1,1; 2,1; 2,10) fixează poziția în răstimpul unui singur an: 520 î.H.

Multe cărți profetice încep cu o referire la regii din Israel sau din Iuda în timpul cărora și-a desfășurat profetul activitatea (e.g. Is. 1,1; Ier. 1,3; Os. 1,1; Am. 1,1). Aggeu nu putea folosi un asemenea reper, în condițiile în care nu mai existau regi în Israel. Cu toate acestea, autorul/editorul cărții a decis să plaseze în timp poziția printr-o referire la domnia unui rege: candidatul firesc era Darius, regele pers, care a domnit de la 522 la 486 î.H.

Darius nu a fost primul rege pers care a influențat soarta evreilor. Cyrus, pe care profetul exilic numit convențional deuterio-Isaia îl numea „unsul Domnului”, „Mesia” (cf. Is. 45,1), dăduse un edict, în 538 î.H., ce permitea restaurarea comunităților dispersate de babilonieni. În timpul domniei lui se pare că s-au întors din exil mai mulți iudei, care au început să reconstruiască Templul. Au refăcut mai întâi altarul de jertfă, exterior construcției, și au reluat „jertfa neconținută”. Lipsa de mijloace, opoziția samaritenilor, preocuparea celor întorși din exil de a-și reface propriile gospodării au dus curând la suspendarea lucrărilor. După moartea regelui pers Cambyses, au urmat doi ani de tulburări în mare parte din imperiu, prilejuite de lupta pentru succesiune, până când regele Darius a reușit să-și consolideze stăpânirea. Profeții Aggeu și Zaharia au văzut aici un prilej de a retrezi elanul religios al iudeilor și, poate, chiar o speranță de refacere a dinastiei davidice. Și regele pers va fi văzut cu ochi buni preocuparea pentru reconstrucție. Toate datele din Cartea lui Aggeu se referă la anul 520 î.H., an în care Darius făcea planuri pentru o campanie împotriva Egiptului și era interesat ca ținutul Iudeei să fie stabil și în siguranță. Cartea lui Aggeu se

referă explicit la cronologia persă: cu toate acestea, e aproape sigur că a fost scrisă în Iuda. S-a emis chiar și presupunerea că Aggeu însuși va fi fost unul dintre iudeii rămași în Ierusalim în timpul exilului babilonian. De vreme ce indicațiile cronologice din carte, foarte precise, se referă în totalitate la câteva luni din anul 520 î.H., este greu de presupus că ar fi fost pusă în scris mult după acest reper. Întrucât nu este consemnată încheierea lucrărilor de reconstrucție, care a avut loc în anul 515 î.H., este plauzibil ca ea să fi fost scrisă în interiorul acestor două limite cronologice.

II. Numele profetului

Numele profetului Aggeu este atestat în Biblie (fără a se specifica numele tatălui său ori locul nașterii) în cartea din seria celor Doisprezece Profeți care îi poartă numele, precum și în câteva pasaje (puține la număr) în care el este asociat cu Zaharia: în Ezr. 5,1; 6,14 TM, și în 1Ezr. 6,1; 7,3 și 2Ezr. 5,1; 6,14 LXX; în aceste pasaje, Aggeu și Zaharia sunt menționați ca fiind cei doi profeți din vremea când Zorobabel și Iosua/Ișus au inițiat reconstruirea Templului. În unele manuscrise grecești mai este atestată și formularea „Aleluia! Al lui Aggeu și Zaharia” ca titlu al Psalmilor (LXX) 110, 111 și 145-148 (gr. Ἀλληλοῦα· Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου).

Numele grecesc Ἀγγαίος corespunde ebraicului *Haggay* (derivat de la *hag* „sărbătoare”), care ar putea avea deci înțelesul „sărbătorile mele”. Numele pare să fi fost pus în legătură cu două momente festive în care au fost rostite profețiile: „în [ziua] întâi a lunii” (v. 1,1), νομηνία, și „În luna a șaptea, în ziua a douăzeci și una a lunii” (v. 2,1), care reprezenta încheierea Sărbătorii Corturilor (ce are loc în luna a șaptea și durează șapte zile, începând cu ziua a cincisprezecea)¹.

III. Profetul Aggeu

Nu dispunem de informații biografice referitoare la Aggeu. La fel ca alți doi profeți minori, Avacum și Zaharia, el este numit profet (TM *hannābhī*), dar este prezentat și ca „mesager al lui YHWH” (gr. ἄγγελος κυρίου). Unii autori creștini antici consideră că era un preot care se născuse în Babilon și

se întorsese la o vârstă relativ tânără la Ierusalim (sau chiar începuse să profetească în Babilon, mai înainte de întoarcerea în Ierusalim).

După tradiția rabinică, Aggeu este unul dintre ultimii trei profeți, împreună cu Zaharia și Malachia; adeseori, rabinii recurg la autoritatea lui Aggeu și Zaharia pentru a arăta că o prescripție este de dată foarte veche.

În *Vitae prophetarum*, o scriere iudeo-elenistică, transmisă numai prin intermediul unor manuscrise creștine, compusă probabil în secolul I î.H., există un mic text consacrat profetului Aggeu: numit și Mesagerul, el ar fi ajuns din Babilon în Ierusalim la o vârstă încă tânără și ar fi rostit profeții legate de întoarcerea poporului său și de reconstruirea Templului. La moartea sa, Aggeu ar fi fost îngropat, cu toate onorurile cuvenite, alături de locul de înmormântare a preoților.

IV. Compoziția Cărții lui Aggeu

Aggeu este o carte greu de definit. În edițiile care fac distincția între proză și versuri (ca NRSV, NETS etc.), Aggeu este în întregime în proză: în aceste condiții, Aggeu și Malachia ar fi singurele cărți profetice care nu conțin deloc pasaje poetice.

Cartea, care are doar două capitole dispuse în treizeci și opt de versete, ocupă întotdeauna poziția a zecea în colecția celor Doisprezece Profeți. Structura cărții este complexă, în pofida dimensiunilor. Compusă pe trei niveluri – narațiune, cuvintele lui Aggeu și cuvintele Domnului –, cartea înlanțuie discursurile până într-atât încât nu întotdeauna se poate distinge naratorul de profet și nici cuvintele profetului de ale Domnului. Când Aggeu începe un discurs, acesta este fie o reluare a mesajului divin, fie se împletește cu spusele Domnului. În consecință, discursul divin reprezintă planul dominant, alcătuit din cinci mesaje principale: patru dintre ele sunt introduse, în textul grecesc, prin formula ἐγένετο λόγος κυρίου (vv. 1,1; 1,3; 2,10; 2,20), iar unul începe cu ἐλάλησε κύριος (v. 2,1). Toate aceste mesaje sunt transmise profetului printr-o formulă stereotipă (*litt.* „în mâna profetului Aggeu”), cu excepția celor din vv. 2,10 și 2,20, unde formula este simplificată („cuvântul Domnului... către Aggeu profetul”²).

2. Textul grecesc prezintă aici o armonizare între vv. 2,10 și 2,20: TM are în v. 2,20 numai „cuvântul... către Aggeu”.

1. *Vide infra*, interpretarea patristică a numelui profetului.

Caracteristică pentru Cartea lui Aggeu este încadrarea cronologică. Datele înregistrate de text furnizează în egală măsură un cadru istoric precis și o structură narativă lipsită de ambiguități. Datele înseriate de succesiunea mesajelor transmise de profet sunt următoarele:

1. „În anul al doilea al domniei regelui Darius, în luna a șasea, în [ziua] întâi a lunii” (v. 1,1): acesta este momentul primei adresări a Domnului către Aggeu (= sfârșitul lui august 520 î.H.).
2. „În ziua a douăzeci și patra a lunii a șasea din al doilea an al [domniei] regelui Darius” (v. 1,15): Zorobabel a început lucrările la Templu.
3. „În luna a șaptea, în ziua a douăzeci și una a lunii” (v. 2,1): a doua adresare a Domnului (= jumătatea lui octombrie 520 î.H.).
4. „În [ziua] a douăzeci și patra a lunii a noua a celui de-al doilea an al [domniei] lui Darius” (v. 2,10): a treia adresare a Domnului (= jumătatea lui decembrie 520 î.H.).
5. „ziua a douăzeci și patra a lunii a noua” (v. 2,18): ziua așezării temeliei Templului.
6. „în [ziua] a douăzeci și patra a lunii” (v. 2,20): a patra adresare a Domnului.

Textul este presărat cu expresii recurente, cel mai adesea în formule fixe, cum ar fi „Domnul Atotputernic”, în vv. 1,2.5.7.9.14; 2,4.6.7.8.9.11.23; expresia idiomatice *litt.* „în mâna lui Aggeu profetul”, în vv. 1,1.12; 2,2.21; menționarea destinatarilor oracolelor (Zorobabel, preotul Iisus/Iosua, poporul), în vv. 1,1.12; 2,2.21; îndemnul „Luați seama în sinea voastră la căile voastre”, în vv. 1,5.7; 2,15.18 (cu opțiuni variate în privința verbului, în LXX).

Textul în proză al Cărții lui Aggeu este ritmat de aceste expresii repetitive, de interogațiile retorice din vv. 1,4.9; 2,3.16, precum și de două pasaje de scriitură mai degrabă apocaliptică, vv. 2,6-9 și 2,21-22.

V. Textul grecesc al Cărții lui Aggeu

Editorii textului grecesc al Cărții lui Aggeu, A. Rahlfs și J. Ziegler, îl împart în patru alineate. În interiorul primului alineat, Rahlfs operează o separare după v. 1,11. Un decupaj de acest tip permite analizarea textului grecesc în cinci segmente:

1. vv. 1,1-11: în prima profeție adresată lui Zorobabel și Iisus, Aggeu mustră pentru întârzierea în construirea Casei Domnului; le amintește oamenilor că sărăcia nu va înceta până când nu vor reîncepe să muncească la Casa Domnului.

2. vv. 1,12-15 (Rahlfs; *vide* nota la v. 1,15): pericopa este o inserție istorică în care sunt precizate efectele primei profeții: supunerea conducătorilor; teama pe care amenințările divine i-au provocat-o poporului; trezirea spiritului oamenilor; începerea lucrărilor la Templu.
3. vv. 2,1-9: a doua profeție a lui Aggeu îi încurajează pe cei descurajați de înfățișarea prea puțin glorioasă a noului Templu și vestește venirea „celui ales”/„celor alese” de la „toate neamurile”, precum și o slavă mai mare a acestei Case decât cea dintâi.
4. vv. 2,10-19: a treia profeție pornește de la o întrebare precisă (de tehnică a cultului) adresată preoților; Aggeu reamintește suferințele poporului și, deopotrivă, anunță că reînceperea construirii Templului va aduce binecuvântarea.
5. vv. 2,20-23: a patra profeție, rostită, poate (dar vezi nota la v. 1,15), în aceeași zi ca și profeția precedentă, i se adresează direct lui Zorobabel, vestindu-i alegerea din partea lui Dumnezeu, precum și nimicirea puterilor potrivnice.

VI. Destinatarii profețiilor

Profetul Aggeu este un intermediar între Dumnezeu și cei trei destinatari cărora le sunt menite mesajele: Zorobabel, Iisus/Iosua și poporul.

Zorobabel, fiul lui Salathiel, este prezentat în Cartea grecească a lui Aggeu ca un simplu membru al „tribului lui Iuda” (v. 1,1); în TM însă, el apare ca „guvernator (*pehāh*) al lui Iuda”. Ultima profeție a lui Aggeu prefigurează viitorul lui Zorobabel ca ales al lui Dumnezeu, el primind titlul de „slujitor”, „rob” (gr. *δοῦλος*) al Domnului, așa cum fuseseră Moise și David.

Personajul este menționat și în alte pasaje biblice: 1Par. 3,17 precizează că este un descendent al lui David; 2Ezr. 2,1-2 și 17,7 (LXX = TM Ezr. 2,1-2; Neh. 7,7) nu amintesc nimic în legătură cu originea lui Zorobabel, dar precizează că, după ce fusese deportat în Babilon, s-a întors la Ierusalim ca urmare a decretului lui Cyrus, din 538 î.H.; în 2Ezr. 3-5 (LXX) se vorbește despre rolul important pe care l-a jucat acesta în reconstruirea Templului, inspirat de profețiile lui Aggeu. În capitolele 3-5 ale Cărții grecești 1 Esdra, Zorobabel deține o poziție și mai importantă: prezentarea lui genealogică este foarte amănunțită, iar el este descris pe larg ca un înțelept pios. Cartea lui Zaharia (frecvent asociată cu Cartea lui Aggeu) îl evocă pe Zorobabel în repetate rânduri: în Zah. 4,6-10 sunt menționate

cuvintele Domnului către Zorobabel; în Zah. 6,12-13 însă, o profeție îl desemnează sub un alt nume: gr. Ἀνατολή, ebr. *jemah* „mlădiță, vlăstar”, care ar reprezenta numele ebraic al lui Zorobabel, mai bine cunoscut sub numele babilonian Zer-Babili „sămânță din Babel”, transcris în ebraică prin *Z'rūbbābhel*. Iisus Sirah (vv. 49,11-12) îl elogiază, alături de Iisus/Iosua, pentru restaurarea Templului.

Nu există nici un fel de informații referitoare la încheierea misiunii lui Zorobabel și nici la moartea lui.

Iisus/Iosua, fiul lui Iosedec, primește titlul excepțional de „mare preot” (ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας) în Agg. 1,1.12.14; 2,2.4. În alte pasaje biblice, el este prezentat ca o căpetenie de clan: în 2Ezr. 2,36.40 și 17,43 se afirmă că leviții provin din casa lui; *uide* și 1Ezr. 5,47.54. În Zah. 3,1-10, Iisus, numit (ca și în Aggeu) „marele preot”, apare ca personaj al celei de-a patra viziuni, alături de *Šātān*, ὁ διάβολος: Iisus are menirea de a readuce dreptatea în Casa Domnului; în Zah. 6,11, lui și nu lui Zorobabel urmează să-i fie date cununile.

Poporul este menționat în repetate rânduri în Cartea lui Aggeu ca destinatar al profețiilor; menționarea se face sub diverse apelative: ὁ λαὸς οὗτος (v. 1,2), ὁ λαός (vv. 1,12.13), ὁ λαός în paralel cu τὸ ἔθνος (v. 2,14), cu precizarea τῆς γῆς (v. 2,4); cel mai adesea (în vv. 1,12.14; 2,2) cu expresia πάντες οἱ κατάλοιποι τοῦ λαοῦ.

VII. Cronologia din Aggeu vs Esdra

Cartea lui Aggeu oferă o cronologie a lucrărilor de reconstrucție a Templului. Această etapă istorică este atestată, pe larg, și în alte pasaje biblice: în textul ebraic al Cărții lui Ezra, căreia îi corespunde în LXX 2 Esdra (capitolele 1–10) și în Cartea grecească 1 Esdra (capitolele 3–6), scriere apocrifă, care nu este inclusă în canonul Bibliei ebraice (dar care reprezintă, măcar în parte, o traducere a unui text ebraic original). Urmărirea în paralel a pasajelor din Aggeu și 1-2 Esdra nu oferă o suprapunere mulțumitoare; diferențele se pot datora dimensiunilor cu mult mai restrânse ale Cărții lui Aggeu, care acoperă un segment temporal scurt, din 27 august până în decembrie 520 î.H. (față de perioada din 1-2 Esdra, care începe cu edictul lui Cyrus din 538 î.H.). Cartea lui Aggeu nu oferă informații explicite despre încheierea lucrărilor la Templu, spre deosebire de Esdra („anul 515, luna Adar, ziua a douăzeci și treia”, în 1Ezr. 7,5, sau „ziua a treia”, în 2Ezr. 6,15).

VIII. Aggeu vs Zaharia 1–8

Relația dintre Cărțile profetice Aggeu și Zaharia este interpretabilă în două modalități opuse, în funcție de opinia asupra genezei lor editoriale: cele două cărți vor fi format la origine un text unic, editat de un singur redactor sau, dimpotrivă, ar putea fi editate în epoci diferite, de redactori diferiți.

Oricum, cele două cărți oferă o structură cronologică unică: patru secțiuni datate în Aggeu, trei secțiuni datate în Zaharia, iar fiecare dintre aceste secțiuni se referă la un mesaj divin.

Cărțile celor doi profeți contemporani înregistrează o deosebire în sistemul de indicare a lunilor: Zaharia recurge la o dublă denumire, prin numeral ordinal (în varianta tipică de datare ebraică) și prin numele babilonian al lunii respective. Această diferențiere poate funcționa ca argument în favoarea plasării redacționale a celor două cărți în epoci distincte. Dincolo de această variație, preponderent tehnică, există deosebiri mai importante, de ordin literar: în Zaharia, cuvântul divin nu este reprezentat doar de un discurs strict, ci capătă forma unei suite de opt viziuni, care alcătuiesc o unitate literară consistentă.

Personajele menționate în Aggeu se regăsesc în Zah. 1–8. Dumnezeu este numit, în ambele cărți, „Atotputernic” (gr. παντοκράτωρ, în mai bine de patruzeci de ocurențe). Iisus/Iosua este definit prin același titlu sacerdotal, „mare preot” (Zah. 3,7-8). Zorobabel (Zah. 4,6-10), pentru care genealogia și titlul de „guvernator al lui Iuda” nu sunt menționate nici în textul grecesc, nici în cel ebraic, este indicat sub titulatura regală de Ἀνατολή (Zah. 3,8; 6,12). În sfârșit, al patrulea personaj al Cărții lui Aggeu, „poporul”, apare menționat sub aceeași titulatură, de „cei rămași din popor” (Zah. 8,6.11.12), dar și ca „tot poporul țării” (Zah. 7,5).

În ambele cărți, reconstruirea Templului reprezintă tema dominantă. Lexicul construcției este același, în textul grecesc și în cel ebraic: οἰκοδομέω (Zah. 6,12.15) sau θεμελιώω (Zah. 4,9; 8,9) τὸν οἶκον κυρίου; termenul ἀνοικοδομέω, cu referire precisă la reconstrucția unui edificiu vechi, apare numai în Zah. 1,16.

Similitudini de lexic se găsesc și în formulările blestemelor și binecuvântărilor: asocierea oameni-vite (ἄνθρωποι, κτήνος), în Agg. 1,11 și Zah. 8,10; verbul εὐλογέω în Agg. 2,19 și substantivul εὐλογία în Zah. 8,13; verbul περιβάλλομαι în Agg. 1,6 și Zah. 3,5; roua (δρόσος) pe care cerul încetează să o mai dea în Agg. 1,10 și care este un dar al cerului în Zah. 8,12.

IX. Reconstruirea Templului și figura lui Zorobabel la Flavius Iosephus

Zorobabel ocupă un loc important în opera lui Flavius Iosephus. Acest personaj istoric apare de mai multe ori în cartea a XI-a din *Antiquitates Iudaicae*, în calitate de conducător al iudeilor în vremea reconstrucției celui de-al doilea Templu. Zorobabel este numit de două ori prin formula ὁ ἄρχων τῶν Ἰουδαίων. În XI,32, el apare în rolul conducătorului evreilor aflați în robie, τῶν αἰχμαλώτων Ἰουδαίων ἡγεμῶν, iar în XI,75, ca „guvernator” (ἐπάρχων). În XI,73, Flavius Iosephus subliniază originea davidică a lui Zorobabel, mențiune care lipsește în Aggeu și 2 Esdra. În mai multe pasaje din *Antiquitates Iudaicae*, figura lui Zorobabel apare în opoziție cu cei pe care Flavius Iosephus îi numește „samaritenii” (XI, 19.84.88.97), dar care sunt numiți doar „dușmanii lui Iuda și Beniamin” în 1Ezr. 5,63 și 2Ezr. 4,1; în XI,84-86 și 90-95, Zorobabel refuză, în numele poporului iudeu, oferta de ajutor a samaritenilor.

Pentru Flavius Iosephus, Zorobabel reprezintă o emblemă a înțelepciunii. În XI,32, istoricul subliniază prietenia care îl leagă de regele Darius, Zorobabel fiind considerat demn de a face parte din garda de corp a regelui. În XI,49-64 este evocat banchetul oferit de Darius, în timpul căruia Zorobabel rostește un discurs (despre femei și despre adevăr) și este elogiât de asistență și de rege pentru calitățile oratorice, pentru înțelepciune și subtilitate (σοφός și συνετός). Zorobabel primește de altfel titlul onorific de „rudă a regelui” συγγενής. Pentru misiunea de reconstruire a Ierusalimului, a Templului și de regăsire a obiectelor de cult, Darius îi pune la dispoziție lui Zorobabel o escortă care să-l conducă la Ierusalim; în momentul în care pleacă de la rege, Zorobabel rostește o rugăciune de mulțumire, arătându-se astfel ca un om evlavios.

Flavius Iosephus exploatează din plin Cartea grecească 1 Esdra, care nu făcea parte din canonul Bibliei ebraice. Cartea profetului Aggeu este însă mult mai puțin folosită de istoric în conturarea personajului Zorobabel.

X. Comparația textului grecesc cu cel masoretic al Cărții lui Aggeu

Ca și în cazul altor cărți din colecția celor Doisprezece Profeti, textul grecesc al lui Aggeu pare a fi o reproducere fidelă a modelului său ebraic.

Există însă, ca în toate situațiile similare, o serie de plusuri sau minusuri față de textul masoretic, precum și alte diferențe de natură calitativă. Cele mai importante dintre ele sunt indicate în notele la traducere.

Versiunea din Septuaginta a acestei cărți prezintă trăsăturile unei bune utilizări a limbii grecești; este însă marcată în mod evident de stilul ebraic. Există construcții sintactice proprii originalului calchiate în greacă, ca, de pildă, „semiprepozițiile”, alcătuite dintr-o prepoziție urmată de numele unei părți a corpului: ἀπὸ προσώπου „în față” (vv. 1,12; 2,14); ἐν χειρί „prin mână” (vv. 1,13; 2,1). Pe de altă parte, traducătorul în limba greacă reușește uneori să se desprindă de modelul său și nu mai traduce literal expresii precum „sub ochii voștri” (v. 2,3) sau „în fața mea” (v. 2,14), ci le echivalează prin ἐνώπιον, o prepoziție inexistentă în perioada clasică a limbii grecești, dar bine atestată în papirusuri.

Pe lângă tiparele sintactice preluate din ebraică, traducătorul s-a străduit să reproducă într-o manieră cât mai fidelă și trăsăturile stilistice ale textului pe care îl avea în față: el menține (cu singura excepție a v. 2,19) toate interogațiile din ebraică: vv. 1,4; 2,3; 2,16. Păstrează ecourile lexicale ebraice, de pildă în v. 1,4 (utilizând ἐξηρήμωται „stă pustie”) și v. 1,9 (ἐρημος „pustie”), însă nu redă jocul de cuvinte pe tema uscăciunii, ci înlocuiește, în v. 1,11, „seceta” cu „sabia”, creând astfel o imagine originală.

Lexicul grecesc al lui Aggeu înregistrează puține cazuri de *hapax* LXX: termenul din vocabularul arhitecturii, κοιλόσταθος, în v. 1,4; κувέλη, în v. 2,16; doi termeni ce aparțin vocabularului tehnic al unităților de greutate (σάτον și μετρητής, în v. 2,16). La acestea se adaugă câteva cuvinte rare, cum ar fi: περιποίησις, în v. 2,9; compusul ὑπολήνιον, v. 2,16; chiar un neologism care nu mai este atestat nici în afara LXX (fiind așadar un *hapax* absolut), ἀνεμοφορία, în v. 2,17.

Textul grecesc al lui Aggeu conține o serie de termeni predilecți, care se regăsesc și la ceilalți profeti din grupul Celor Doisprezece. În această clasă intră epitetul divin παντοκράτωρ, care nu este atestat mai înainte de LXX, prezent aici în paisprezece ocurențe; verbele διώκω, în sensul de „a alerga, a se agita” (ca echivalent al ebr. *rūf* numai în v. 1,9, Am. 6,12 și Av. 2,2), și θαρσέω (în v. 2,5, dar și în Ioel 2,21.22; Sof. 3,16; Zah. 8,13.15); expresia εἰς μέθην, în v. 1,6, folosită și în Ioel 1,5.

XI. Receptarea Cărții lui Aggeu în Biserica primelor secole

În Biblia ebraică și în tradiția iudaică, Aggeu este, alături de Zaharia, profetul reconstrucției Templului și cel care subliniază responsabilitatea lui Zorobabel pentru a începe o epocă nouă, de mântuire (Agg. 2,19: „Din ziua aceasta [le] voi binecuvânta!”). Comentatorii creștini actualizează acest mesaj de speranță: Templul este o prefigurare a Bisericii; Zorobabel Îl prefigurează pe Hristos. Părinții greci ai Bisericii susțin această semnificație profetică, atestată și la Părinții latini, ca, de pildă, la Augustin: acesta, în Comentariul la Ps. 146, spune că Aggeu și Zaharia erau profeți în vremea captivității Ierusalimului, care purta „umbră” cetății cerești. Ei au profețit o cetate nouă, pornind de la reconstruirea celei vechi, după ce poporul avea să fie eliberat.

Cartea lui Aggeu, de mici dimensiuni, a avut un ecou mai mic decât cartea lui Zaharia. Chiar dacă în Epistola către evrei este citat versetul cel mai important pentru creștini (Agg. 2,6), ca reînnoirea definitivă prin Noul Legământ adus de Iisus (Evr. 12,18-29), lectura pe deplin mesianică a Cărții lui Aggeu nu își găsește locul în textele Părinților greci din primele trei secole. Există doar un mic număr de citate, fără relevanță teologică; ele atestă faptul că Aggeu era un text cunoscut, chiar dacă nu a fost folosit pentru „demonstrarea” adevărului creștin.

Personajul Aggeu, asociat cu Zaharia, le este bine cunoscut Părinților greci, care îl plasează în perioada întoarcerii din exil, în vremea lui Zorobabel și a lui Iisus. Informațiile biografice provin (în afara Cărții lui Aggeu) din Esdra și de la istoricii evrei, cu precădere din *Antiquitates Iudaicae* (cartea a XI-a) a lui Flavius Iosephus (tributar el însuși Cărții lui Esdra).

Clement Alexandrinul, trecând în revistă istoria lui Israel comparativ cu istoria altor popoare, îi plasează pe profeții Aggeu și Zaharia în vremea lui Darius I, în al doilea an, constatând astfel anterioritatea lor față de cei mai vechi dintre înțelepții grecilor, Pitagora și Thales (*Stromate* 1,[21], 122.127.129).

Origen îl citează pe Aggeu ca pe unul dintre profeții care, după anii de exil, prin bunăvoința divină, a înălțat iarăși spiritele încovoiate de cei șaptezeci de ani de robie (*Omiliile la Iez.* 1,2).

Eusebiu al Cezareei, socotind cele „șapte săptămâni” din capitolul 9 al Cărții lui Daniel, îi amintește pe Aggeu și Zaharia ca profeți din vremea lui Zorobabel și Iisus/Iosua având menirea de a îndemna poporul să reconstruiască Templul (*DE* VIII,1,14, p. 354 și 2,65, p. 379). În mai multe

rânduri, el îi asociază lui Zorobabel și Iisus (în comentariile sale la Isaia, de exemplu la vv. 30,18-19), situând în epoca lor începutul împlinirii făgăduințelor făcute lui Israel de a avea o viață pașnică în Sion. După tradiția iudaică, îl consideră pe Aggeu unul dintre ultimii trei profeți, alături de Zaharia și Malachia (*PE* X,14,8).

Didymos cel Orb îl plasează pe Aggeu în rândul deportaților, în momentul hotărâtor al întoarcerii la Ierusalim: după cum, în războaie, împreună cu oștirile sunt trimiși și medici pentru a-i îngriji pe răniți, tot astfel au existat în surghiun înțelepți „folositori” pentru a încuraja poporul (*cf. Com. Zah.* II,8).

Hesychios al Ierusalimului face câteva observații biografice asupra profetului Aggeu: numele lui înseamnă „care sărbătorește” (ἐορτάζων); se născuse în Babilon, aparținând tribului lui Levi; la o vârstă încă tânără, a mers de la Babilon la Ierusalim și a profețit cu limpezime convertirea (ἐπιστροφή) poporului; a apucat să vadă, în parte, reconstruirea Templului; a murit la Ierusalim și a fost înmormântat cu cinste lângă locul de îngropăciune al preoților, fiind el însuși de neam preoțesc (pp. 53-54).

La aceste mărturii se adaugă cele ale lui Ieronim, care a transpus pentru cei din Occident informații preluate de la Părinții greci. El nu se mulțumește, ca Hesychios, să dea numai etimologia numelui lui Aggeu, ci o transformă, printr-o simbolistică amplă, în firul conducător al unei lecturi continue a Cărții lui Aggeu, în ordinea în care se succed profețiile, introduse de formule repetate cu mici variații; Ieronim observă că datele profețiilor au valoare simbolică, indicând sărbători evreiești și, în cele din urmă, sărbătoarea Domnului. Ieronim pornește de la primul verset al cărții: „a vorbit Domnul prin Aggeu profetul” (*litt.* „prin mâna lui Aggeu”): dacă Aggeu primește mesajul în mână, înseamnă că mâinile îi sunt pure, în armonie cu numele pe care îl poartă („cel care sărbătorește”, *lat. festivus*). Cele cinci formule care introduc profețiile susțin această interpretare a lui Ieronim. Profețiile sunt ordonate progresiv. La început, expresia „prin mâna” [profetului Aggeu] (v. 1,1) indică lucrarea lui Aggeu, care este bună, potrivită pentru a primi mesajele divine; aceeași construcție se repetă în vv. 1,3 și 2,1. În v. 2,10 (2,11 la Ieronim) însă, formula este simplificată, din ea lipsind menționarea „mâinii” („s-a rostit cuvântul Domnului către Aggeu profetul”); schimbarea pare să indice trecerea la un grad superior de primire a cuvântului divin, direct în inimă, fără intermedierea mâinilor. Ieronim explică această deosebire ca oglindind o transformare a profetului însuși: când se afla în mijlocul unui popor lipsit de dorința de a reconstrui, nu era

pe deplin pur, având doar mâinile îndeajuns de curate; la data profeției din v. 2,10, după începerea lucrărilor de reconstrucție, Aggeu poate primi pe deplin mesajul. Ieronim asociază această profeție deplină cu v. 2,7, unde traduce „...va veni Cel dorit de toate neamurile”, cuvânt în care stă „misterul”. Formula apare într-o variantă și mai restrânsă în v. 2,20: „s-a rostit cuvântul Domnului... către Aggeu” (LXX a uniformizat adăugând „profețul”). Pentru Ieronim, simplificarea maximă a formulei la numele „Aggeu” este o modalitate de a vesti venirea Domnului, de vreme ce numele însuși semnifică „cel care celebrează sărbătorile Domnului”.

XII. Evoluția interpretării creștine a Cărții lui Aggeu

Înainte de marile comentarii de la sfârșitul secolului al IV-lea și din secolul al V-lea, textul Cărții lui Aggeu pare să nu fi avut ecouri însemnate în literatura creștină de limbă greacă, cel puțin în ceea ce a ajuns până la noi. Este remarcabilă, de altfel, absența referirilor la această carte în operele cunoscute ale lui Origen, pentru câteva versete care au avut mai târziu impact în comentarii: v. 2,5 (Duhul lui Dumnezeu), v. 2,6 (cutremurul), v. 2,9 (slava Casei celei noi mai mare decât cea dintâi), v. 2,23 (Zorobabel și imaginea peceții). La fel de surprinzătoare este absența referirilor la Cartea lui Aggeu în *Demonstrația evanghelică* a lui Eusebiu al Cezareei, ca indicii ale felului în care făgăduințele veterotestamentare s-au împlinit prin Hristos.

Aplicarea profețiilor lui Aggeu la realitatea hristică se conturează mai târziu, în *Catehezele* lui Chiril al Ierusalimului, text bogat în citate profetice care prevestesc pătimirile lui Hristos. Nu ni s-au păstrat comentariile lui Origen la Cartea lui Aggeu (și nici ale lui Didymos, dacă au existat); de aceea este cu atât mai prețioasă mărturia lui Chiril, al cărui comentariu datează din prima jumătate a secolului al V-lea. Pentru aceeași perioadă, dispunem de două comentarii de tradiție antiohiană: al lui Theodor al Mopsuestiei și al lui Theodoret al Cyrului. O altă mărturie grecească remarcabilă provine de la Hesychios al Ierusalimului: prin rezumate (κεφάλαια, *litt.* „capete”), el oferă o lectură a Cărții lui Aggeu proprie creștinilor. Hesychios prezintă cartea în cinci segmente:

1. mânia lui Dumnezeu împotriva celor care târăgănează reconstrucția Templului; relatarea nenorocirilor ce s-au abătut și se vor abate asupra lor;
2. ascultarea conducătorilor și a poporului și zelul lor în reconstruirea Templului; îndemnurile divine;

3. vestirea felului în care se vor manifesta forțele naturii „în momentul crucii”; rodnicia neamurilor și slava Templului celui nou; pacea dăruită de Hristos, prin cruce, celor credincioși;
4. acuzarea evreilor, care nu se sfințesc prin sacrificii; făgăduința binecuvântării;
5. vestirea nimicirii demonilor și a celor ce le dau ascultare.

XII. Agg. 2,6 în Epistola către evrei

Profeția formulată în vv. 2,1-9 este cea mai însemnată mărturie a Cărții lui Aggeu pentru interpretarea creștină; ultimele trei versete anunță o nouă răsturnare cosmică, odată cu sosirea a „ce este mai ales din toate neamurile”, pentru mai marea slavă a Templului, în pace.

Prezența unui verset din Vechiul Testament în Noul Testament oferă în general cheia de lectură a unei cărți biblice; citarea Agg. 2,6 în Ev. 12,26 a rămas însă vreme îndelungată fără niciun ecou în literatura creștină veche, cu toate că se referă la o problemă teologică de seamă, cea a istoriei mântuirii, marcată de legămintele succesive ale lui Dumnezeu cu poporul Său.

Aggeu

1¹ În anul al doilea al domniei regelui Darius, în luna a șasea, în [ziua] întâi a lunii, a fost cuvântul Domnului prin Aggeu profetul, zicând: „Vorbește dar către Zorobabel, [fiul] lui Salathiel din tribul lui Iuda, și către Iisus, [fiul] lui Iosedec, marele preot, zicând: ² „Acestea le spune Domnul Atotputernic, zicând: «Poporul acesta zice: ‘N-a venit [încă] vremea să

1,1 „anul al doilea”: este anul 520 î.H. ♦ „Darius”: numele regelui apare în forma sa elenizată, Δαρειός, și în Zah. 1,1.7; 7,1. Are valoare de element de datare, ca și în alte pasaje din LXX (e.g. 1Mac. 1,1; și în Daniel, adesea cu extensia βασιλεὺς Περσῶν; probabil și în 1Mac. 12,7, cu o înregistrare eronată în manuscrise; uide nota *ad locum* în prezenta ediție). Forma din TM este *Dār'yāwēš*. ♦ „luna a șasea”: conform calendarului babilonian, adoptat de evrei în timpul exilului, anul începea primăvara, iar a șasea lună era august-septembrie. ♦ „[ziua] întâi”: în calendarul evreiesc, începutul fiecărei luni era o zi de sărbătoare (uide Num. 28,11-15); termenul clasic grecesc este νομηνία. ♦ „prin Aggeu profetul”: gr. ἐν χειρὶ Ἀγγαίου τοῦ προφήτου, *litt.* „în mâna profetului Aggeu”; uide Vulgata: *in manu Aggaei prophetae*. Aici, ca și în vv. 1,3 și 2,1, formula este o transpunere mecanică a expresiei idiomatice din ebraică (*b'yadh Haggay hannābhī*). ♦ Numele propriu Zorobabel (TM *Z'rūbbābhel*) apare în 1Par. 3,19; personajul este indicat și acolo, în textul grecesc, ca fiu al lui Salathiel, în vreme ce TM îl înregistrează ca fiu al lui Phadaias (*P'dhāyāh*), în contradicție cu 2Ezr. 3,2. În NT, Zorobabel figurează în genealogia lui Iisus (Mt. 1,12; Lc. 3,27). ♦ „tribul”: gr. φυλή; TM are însă *pehāh*, termen împrumutat din asiriană, „cârmuitor, conducător, responsabil”; Septuaginta redă în alte locuri acest titlu recurând la mai mulți termeni: ἄρχων (2Ezr. 15,14), ἑπαρχος (2Ezr. 5,3.6 etc.), ἡγούμενος (Ier. 28 [51], 23.28.57; Iez. 23,23), θησαυροφύλαξ (2Ezr. 5,14), οἰκονόμος (Est. 8,9), σατράπης (3Rg. 10,15; 21,24; 2Par. 9,14; Est. 8,9), τοπάρχης (4Rg. 18,24; Is. 36,9). Singurele personaje cărora li se atribuie în Biblie acest titlu ebraic sunt Zorobabel (Agg. 1,1.14; 2,2.21) și Nehemia (2Ezr. 15,14). În pasajul de față, Vulgata are: *ducem Iuda*. Se presupune că textul ebraic pe care l-a avut în față traducătorul LXX a fost diferit aici de TM. Targumul are însă și el „guvernator din casa lui Iuda”. ♦ „Iisus”: gr. Ἰησοῦς, ebr. *Y'hōšua'*. Am păstrat, cum e normal, aceeași transliterare ca și pentru Iisus Hristos sau Iisus Nave.

1,2 „Domnul Atotputernic”: gr. Κύριος παντοκράτωρ echivalează ebraicul *YHWH* *l'bhā'ōth* „Domnul oștirilor”; formula este reluată întocmai în v. 1,7. ♦ „zice”, *litt.* „zic” (pers. a III-a pl.) – acord după sens – semitism.

clădim casa Domnului...’»³.³ Și a fost cuvântul Domnului prin Aggeu profetul, zicând: ⁴ „Oare e vremea ca voi să locuiți în casele voastre cele cu tavan îmbrăcat în lemn, în timp ce Casa aceasta stă pustie?”⁵ Și acum, așa le spune Domnul Atotputernic: „Luați seama la căile voastre: ⁶ ați semănat mult, dar ați cules puțin; ați mâncat, dar nu pe săturate; ați băut, dar nu [cât] să vă-mbătați; v-ați pus veșminte, dar nu v-au ținut de cald; iar cel ce [și-]a pus deoparte plata [și-]a pus-o într-o pungă spartă”.

⁷ Acestea le spune Domnul Atotputernic: „Luați seama la căile voastre: ⁸ suiți-vă pe munte și tăiați lemne și clădiți[-Mi] Casa, iar Eu voi afla bucurie în ea și voi fi preaslăvit”, a spus Domnul. ⁹ „V-ați uitat după multe, dar s-au făcut puțin; și vi le-au adus în casă, dar Eu le-am spulberat.” De aceea, acestea le spune Domnul Atotputernic: „În vreme ce Casa Mea e pustie, voi

1,3 „prin Aggeu”: *vide supra*, nota la v. 1,1.

1,4 „în casele voastre cele cu tavan îmbrăcat în lemn”: gr. ἐν οἰκοῖς ὑμῶν κοιλοστάμοις; adjectivul κοιλοστάμος este un *hapax* în LXX, dar verbul corespunzător (κοιλοσταμέω), un neologism, apare de două ori, în 3Rg 6,9 și 6,15. Semnificația termenului este încă discutată; cf. LSJ „with coffered ceilings, panelled”, urmat de NETS, dar LEH „cu coloane curbate/scobite”, urmat de BA. Ieronim redă opoziția *domibus laqueatis* vs *domus deserta*.

1,5 Formula introductivă (καὶ νῦν) anunță de obicei în LXX, cu emfază, începutul unui discurs direct, ca în Gen. 26,29, sau, ca aici, introduce un imperativ urmat de particula δὲ. Expresia echivalează formula introductivă ebraică w’attāh „și acum, din acest punct de vedere, după cum stau lucrurile” etc. ♦ „Luați seama la...”, *litt.* „rânduiești-vă inima”; în *Haggāy* TM apare de cinci ori expresia idiomatică *šūm lēbh* (*litt.* „a pune inima”), cu sensul de „a lua seama, a veghea”, tradusă cu verbe diferite: τάσσω (v. 1,5), ὑποτάσσω (v. 2,18), τίθημι (vv. 1,7; 2,15,18), pe care le-am redat diferit și în românește. Părinții au înțeles-o bine ca un îndemn la a-ți fixa atenția, mintea asupra căilor pe care le urmezi, adică asupra comportării proprii. Astfel, pentru Theodor al Mopsuestiei și Theodoret al Cyrului, înseamnă „a cugeta asupra faptelor proprii săvârșite în trecut”.

1,6 Imaginea plăii puse într-o pungă spartă este încărcată de semnificații și de subtilități lexicale. Figura etimologică din greacă (συνάγων συνήγαγεν) este calc după ebraică; „punga”, δέσμος, este un termen în care a rămas vie descendența din verbul δέω „a lega”: chiar dacă sensul se precizează prin sinecdocă (cordonul care ține puna legată de brâu este văzut ca partea ce definește întregul), înrudirea lexicală cu termeni din sfera captivității, a servituții și a constrângerilor sociale este perceptibilă. Clement al Alexandriei citează în două rânduri (*Paed.* 2,3,39 și *Strom.* 3,6,56) acest final de verset ca proverb cu referire la luxul nesăbuit.

1,7 „Luați seama...”: cf. nota la v. 1,5.

1,8 „tăiați lemne”: lemnul ce urmează să fie tăiat pentru construirea Templului apare menționat și în 3Rg. 5,20. TM are „aduceți lemne”.

1,9 „De aceea”, *litt.* „pentru că”, e precedat în TM de întrebarea retorică „De ce?”.

alergați fiecare pentru casa lui; ¹⁰ de aceea cerul va înceta [să-și mai dea] roua și pământul își va lua îndărăt roadele sale. ¹¹ Și voi aduce sabie asupra țării, și asupra munților, și asupra grâului, și asupra vinului, și asupra untdelemnului, și a tot ce rodește pământul, și asupra oamenilor, și asupra vitelor, și asupra tuturor ostanelilor mâinilor lor!”.

¹² Și a[u] auzit Zorobabel, [fiul] lui Salathiel din tribul lui Iuda, și Iisus, [fiul] lui Iosedec, marele preot, și toți cei rămași din popor glasul Domnului Dumnezeuului lor și cuvintele lui Aggeu profetul – după cum îl trimisese Domnul Dumnezeuul lor la ei; și s-a temut poporul dinaintea feței Domnului.

¹³ Și a zis Aggeu, vestitorul Domnului, către popor: „Eu sunt cu voi!” zice

1,11 „voi aduce” (gr. ἐπάξω): TM are „am chemat”; este unicul pasaj în care ebr. *qārā’* este echivalat cu gr. ἐπάγω. ♦ Înțelesul versetului este diferit în greacă față de TM, datorită unei vocalizări diferite, care a generat o altă imagine: traducătorul în greacă a citit *herebh* „cuțit, sabie” în loc de *horebh* „secetă”, pe care în pasajul de față ceilalți traducători antici îl redau prin *ξηρασία* „uscăciune”. Mai înainte însă, în vv. 4 și 9 apar corect identificate cuvinte din aceeași rădăcină, în legătură cu casa „pustie”: ἐξηρήμωται și ἐρημος. Jocul de cuvinte prezent aici în TM nu apare în textul grecesc, care se îmbogățește însă cu o imagine coerentă cu mesajul biblic, de pedeapsă prin sabie (*vide* lez. 5,17; 6,3; 14,17; 29,8), asociată, în contextul mâniei divine, cu foametea. Ieronim spune că termenul ebraic se poate reda prin *gladius* sau *siccitas*, în sensul de *uentus urens* „vânt arzător”. ♦ „tuturor”; nu apare în TM.

1,12 Referirea la tribul lui Iuda lipsește în TM; pare să se datoreze unei armonizări cu v. 1,1. ♦ „toți cei rămași din popor”: gr. οἱ κατάλοιποι τοῦ λαοῦ; „rămășița” este amintită de trei ori în această carte (aici, în vv. 1,14 și 2,2). Adjectivul cu valoare substantivală din greacă, care echivalează ebr. *š’ērith*, se poate referi la „supraviețuitori”, cei care s-au întors din exil, în opoziție cu cei care rămăseseră în Iuda; într-un sens mai cuprinzător, poate desemna întregul popor din Ierusalim, căruia i se adresează profeția lui Aggeu. În Biblie, termenul este folosit frecvent în legătură cu o promisiune de mântuire – vezi Zah. 8,10-12. Pentru tema profetică a „rămășiței lui Israel”, cf. și Introducerea la Sophonia. Asocierea, aici și în v. 2,2, între „toți cei rămași din popor” și cele două personaje principale, Zorobabel și Iisus, pare a fi folosit argumentul pe temeiul căruia Augustin citează aproape în întregime Cartea lui Aggeu pentru a afirma, împotriva donatiștilor, coexistența dreptilor cu păcătoșii în comunitatea Bisericii. ♦ „...Dumnezeul lor”: ediția Rahlfs înregistrează aici lecțiunea codicelui Vaticanus: ...ὁ θεὸς αὐτῶν, care corespunde cu TM. Ediția Ziegler, urmând alte manuscrise, are numai „Domnul”. ♦ „s-a temut poporul”: Ieronim subliniază contrastul dintre popor, pe de o parte, și, pe de altă parte, Zorobabel și Iisus, care „aud”, aceștia fiind prefigurări ale Mântuitorului ca rege și preot.

1,13 În unele manuscrise, în versetul de față apare o eroare provocată de asemănarea dintre numele lui Aggeu (αγγαιος) și ἄγγελος „vestitor”: αγγεος αγγεος, în loc de αγγαιος ἄγγελος (κυρίου). După „vestitorul Domnului”, TM are în plus *b’mal’akūth YHWH* „ca mesaj de la YHWH”, redat de Theodotion ca ἐν ἀγγέλοις κυρίου „cu trimiși

Domnul.¹⁴ Și Domnul a deșteptat duhul lui Zorobabel, [fiul] lui Salathiel din tribul lui Iuda și duhul lui Iisus, [fiul] lui Iosedec, marele preot, și duhul celor rămași din tot poporul; și au intrat de s-au pus pe treabă în Casa Domnului Dumnezeuului lor Atotputernic,¹⁵ în ziua a douăzeci și patra a lunii a șasea din al doilea an al [domniei] regelui Darius.

2¹ În luna a șaptea, în ziua a douăzeci și una a lunii, a grăit Domnul prin Aggeu profetul, zicând:² „Vorbește dar către Zorobabel, [fiul] lui Salathiel din tribul lui Iuda, și către Iisus, [fiul] lui Iosedec, marele preot, și către toți cei rămași din popor, zicând:³ «Cine dintre voi a văzut Casa aceasta în

ai Domnului”, care se explică, probabil, printr-o alunecare de la *mal' 'akhūth* „mesaj” (*hapax* fără formă atestată de plural) la *mal' 'akh* „trimis, mesager”, căruia îi atribuie o formă inexistentă de plural în *-ōth*. Textul lucianic are aici ἐν ἀποστολῇ κυρίου. Ieronim traduce din ebraică *nuntius Domini de nuntiis Domini* și îl numește pe Aggeu *propheta de prophetis* „profet între profeti”. ♦ „Eu sunt cu voi!” (ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν) sunt cuvintele care încheie Evanghelia după Matei (v. 28,20); apar, de altfel, frecvent în Biblie, e.g. *infra*, 2,4; Iis. Nav. 3,7; Is. 41,10.

1,14 „Domnul a deșteptat duhul”: aceeași expresie, cu referire la regele pers Cyrus, eliberatorul evreilor, este și în 1Ezr. 2,1.5 și 2Ezr. 1,1.

1,15 Acest final de capitol este decupat diferit în edițiile LXX: pentru J. Ziegler, el reprezintă începutul capitolului 2 (prima parte a v. 2,1); în TM, în Targum, la Ieronim și în ediția Rahlfs, este finalul primului capitol. ♦ Textele patristice atestă aici separarea diferită a capitolelor: versetul lipsește la Theodor al Mopsuestiei; Theodoret (PG vol. 81, col. 1865) îl numerotează la începutul capitolului 2; Chiril al Alexandriei (*Com.*, vol. 2, pp. 260-261) încheie capitolul 1 cu „ziua a douăzeci și patra a lunii a șasea”, considerând că data marchează începutul lucrărilor și subliniază rapiditatea cu care s-au pus în mișcare oamenii, după ce profetul le transmisese cuvântul Domnului cu doar douăzeci și trei de zile mai înainte, în vreme ce capitolul 2 începe cu cuvintele următoare („în anul al doilea al regelui Darius, în luna a șaptea, în ziua a douăzeci și una...”). Această dată, observă Chiril, arată că era necesară o reînnoire a îndemnului după puțină vreme, căci evreei întorși din Babilon, puțini la număr și în vârstă, se descurajaseră văzând cât de neînsemnat era rodul efortului lor în comparație cu strălucirea primului templu – cf. și 2Ezr. 3,12-13. Vulgata plasează versetul de față la începutul capitolului 2. ♦ Data din v. 1,15 ar marca trezirea spirituală a destinatarilor oracolelor. După alți exegeți însă, alăturarea de date între vv. 1,15 și 2,1 ar arăta că „ziua a douăzeci și patra din luna a șasea” ar fi constituit la origine introducerea fragmentului vv. 2,15-20: lucrările au reînceput, apoi temelia s-a pus „în ziua a douăzeci și patra a lunii a noua”, iar profetul prevede încurajator creșterea prosperității poporului (cf. TOB, nota *ad loc.*).

2,3 TM precizează că întrebarea se adresează „supraviețuitorului” (*hanniš' 'ār*, cuvânt de la aceeași rădăcină – *š'r* – ca și cel care în versetul precedent fusese tradus prin καταλοιπός, „cei rămași”); omisiunea cuvântului în textul grecesc s-ar putea explica fie prin

slava ei de dinainte? Și cum o vedeți acum? De parcă nici n-ar fi dinaintea voastră! ⁴ Și acum, îmbărbătează-te, Zorobabel, zice Domnul, și îmbărbătează-te, Iisus, [fiu] al lui Iosedec, mare preot, și să se îmbărbăteze tot poporul țării – zice Domnul – și [apucați-vă] de lucru! Căci Eu sunt cu voi! – zice Domnul Atotputernic – ⁵ și Duhul Meu stă în mijlocul vostru: îndrăzniți!»”. ⁶ Căci acestea le spune Domnul Atotputernic: „Încă o dată Eu voi scutura cerul și pământul, și marea, și uscatul; ⁷ și voi cutremura toate

evidența implicită (numai supraviețitorii ar fi putut vedea Templul mai înainte de a fi fost distrus), fie pentru că era puțin probabil să mai fie de față cineva din cei ce fuseseră contemporani cu distrugerea din anul 587 î.H. (cu 67 de ani mai înainte!).

2,5 În TM, înaintea frazei de față („și Duhul Meu” etc.) este plasată o introducere, ce poate fi considerată o glosă: „acesta este cuvântul pe care l-am stabilit (*litt.* «tăiat») cu voi la ieșirea voastră din Egipt”. ♦ Acest verset cu menționarea „Duhului lui Dumnezeu” nu este folosit ca mărturie biblică despre Duhul Sfânt decât începând cu secolul al IV-lea: la Chiril al Ierusalimului (*Cat.* 16,29, împreună cu Mich. 3,8; Ioel 2,28 și Zah. 1,6), la Athanasie (*Scris. către Serapion* 1,13), la Vasile al Cezareei (*Tratatul despre Duhul Sfânt* 23,54), la Epiphanie (*Adv. haer.* 62,4), la Chiril al Alexandriei (*Dialoguri despre Treime* VII, 637) etc. Ieronim (care folosea textul ebraic) remarcă aici faptul că sunt menționate pe rând cele trei persoane ale Treimii: „Eu”, „Cuvântul” (în TM), „Duhul”. ♦ „stă”: gr. ἐφέστηκεν, *litt.* „s-a așezat” – perfect cu valoare rezultativă; verbul este folosit și pentru așezarea norului divin asupra poporului ce ieșise din Egipt – Num. 14,14. ♦ „îndrăzniți” (θαρσεῖτε); TM are o formulare negativă: „nu vă temeți”.

2,6 „Încă o dată”: gr. ἐτι ἅπαξ echivalează ebr. *'ōdh 'ahath*, ceea ce ar putea însemna în mod emfatic „o singură dată” (cf. BA, „une fois pour toutes”), după care TM are în plus o expresie care s-ar putea traduce „scurtă vreme”; omiterea acesteia în grecește lasă la o parte ideea de iminență. ♦ Seria „cer”, „pământ”, „mare”, „uscat” (οὐρανός, γῆ, θάλασσα, ξηρά) poate fi văzută ca o succesiune de două serii, în care sunt grupate elementele (cerul și pământul) și spațiile care alcătuiesc pământul (γῆ): marea și uscatul. Aceasta este interpretarea din *Evr.* 12,26, unde nu sunt reluați decât primii doi termeni: ἐτι ἅπαξ ἐγὼ σεῖσω οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν („Încă o dată Eu voi scutura *nu numai* pământul, *ci și* cerul”). Origen vede însă în dubletul „pământ”-„uscat” o delimitare precisă a spațiului locuit de oameni („uscatul”), față de pământul superior, sfânt și ceresc (*Contra Cels.* 7,30; *Omiliile la Num.* 26,2).

2,7 „ce este mai ales”: termenul grecesc τὰ ἐκλεκτά redă printr-un plural neutru cuvântul ebraic *hem' ddōt*, cu valoare colectivă, „tot ce este frumos/dezirabil/prețios”; același termen ebraic este echivalat în 1Rg. 9,20 prin τὰ ὀψία. Expresia grecească, în care neutru plural este urmat de un genitiv plural (τῶν ἐθνῶν), poate fi interpretată în două modalități distincte: fie ca o referire la cele mai alese dintre neamuri, fie ca avuțiile cele mai de preț ale neamurilor. Ieronim preferă, în Vulg., traducerea printr-un singular, într-o evidentă interpretare mesianică: *et ueniet Desideratus cunctis gentibus* (v. 2,8; pentru numerotare, *uide* nota la v. 1,15); *Vetus Latina*, text folosit de Augustin, are: *uenient*

neamurile și va veni ce este mai ales din toate neamurile și voi umple Casa aceasta de slavă”, zice Domnul Atotputernic.⁸ „Al Meu [este] argintul și al Meu aurul”, zice Domnul Atotputernic.⁹ „Căci mare va fi slava Casei acesteia, cea de pe urmă mai presus decât cea dintâi – zice Domnul Atotputernic – și în acest loc voi dăruia pace – zice Domnul Atotputernic – și

quae electa sunt Domini cunctis gentibus. Targumul folosește aici un verb tranzitiv: „vor aduce lucrurile vrednice de dorit ale tuturor neamurilor”.

2,8 Referirea la aur și argint este continuarea firească a veselului precedent, în care erau menționate bunurile cele mai de preț ale neamurilor. Versetul de față este citat frecvent în comentariile patristice, scos din context, într-un sens alegoric, moral sau spiritual, cu precădere privitor la buna folosire a bogățiilor. Ieronim reia o temă origeniană: aurul și argintul simbolizează cuvintele Scripturii, argintul reprezentând cuvintele însele, iar aurul, sensul lor ascuns, revelat de lumina hristică; *uide* și comentariile patristice la Iez. 1,4 (ἥλεκτρον „aliaj de aur și argint”), în prezenta ediție.

2,9 Textele intertestamentare menționează frecvent promisiunea unui templu plin de slavă. De exemplu, în unele manuscrise ale *Testamentului celor doisprezece patriarhi*, la XII,9,2 apare o formulare comparabilă celei din Agg. 2,9. Ieronim interpretează comparația în relație cu casa, nu cu slava: *magna erit gloria domus istius nouissimae plus quam primae* (2,10), „casa de pe urmă” fiind Biserica. ♦ Vestirea păcii (ebr. *šālôm*, gr. εἰρήνη) este o caracteristică a mesajelor profetice. ♦ Ultimul segment al versetului este un „plus” al LXX (în TM, versetul se încheie cu promisiunea de a dăruia pace). Ieronim înregistrează absența acestor cuvinte din textul ebraic, dar le include în traducerea sa (fără a le însoți însă cu vreun comentariu): *pacem animae in acquisitionem omni qui creatur ut suscitet templum istud*. ♦ *Vide* Zah. 8,12, aceeași promisiune, cu enumerarea binefacerilor acordate. ♦ „pe care să o dobândească”: gr. εἰς περιποίησιν. Expresia este greu de interpretat în absența unui suport ebraic. În alte pasaje, substantivul περιποίησις și verbul περιποιέω sunt folosite ca echivalent pentru ebr. *s^cgullāh*, echivalat în mod tradițional prin „moștenire”, prin care este indicat un bun de preț sau ceva aflat în proprietatea lui Dumnezeu. În LXX, substantivul și verbul (fie că echivalează sau nu ebr. *s^cgullāh*) se referă la acțiunea de a salva și la apropierea a ceea ce a fost salvat. Termenul ebraic *s^cgullāh* este redat prin περιποίησις în 2Par. 14,12 și printr-un participiu al verbului περιποιέω în 1Par. 29,3. În Cărțile celor Doisprezece Profeți, expresia εἰς περιποίησιν (tot ca echivalent pentru ebr. *s^cgullāh*) se întâlnește o singură dată, în Mal. 3,17; alte traduceri grecești (Syrohexapla, Aquila, Symmachos și Theodotion) au aici εἰς κτήσιν „spre/ca dobândire”. În LXX este folosit și adjectivul περιούσιος ca echivalent pentru *s^cgullāh*, referitor la poporul pe care Dumnezeu Și l-a ales ca bun personal – e.g. Ex. 19,5; expresia λαὸς περιούσιος este repetată în Ex. 23,22; Deut. 7,6; 14,2; 26,18 (ca echivalent pentru alt termen ebraic). Aceste utilizări din LXX se află la originea unor versete din NT, în care περιποίησις indică poporul lui Dumnezeu ca proprietate a Lui, bunul pe care Și l-a apărât/dobândit, făcându-l al Său: 1Pt. 2,9; Ef. 1,14; *uide* și 1Tes. 5,9; 2Tes. 2,14; Evr. 10,39. ♦ „toți cei ce se vor îngriji să înalțe Templul acesta”; altă traducere posibilă: „oricărui ziditor, spre a ridica Templul acesta” (BA).

pace a sufletului pe care să o dobândească toți cei ce se vor îngriji să înalțe Templul acesta!”

¹⁰ În [ziua] a douăzeci și patra a lunii a noua a celui de-al doilea an al [domniei] lui Darius, a fost cuvântul Domnului către Aggeu profetul, zicând: ¹¹ „Acestea le spune Domnul Atotputernic: «Întrebă-i pe preoți despre Lege, zicând: ¹² Dacă un om va lua carne sfințită în poala veșmântului său și se va atinge poala veșmântului său de pâine, ori de fiertură, ori de vin, ori de untdelemn, ori de orice [altă] mâncare, oare se va sfinți [aceea]?»”. Și au răspuns preoții și au zis: „Nu!”. ¹³ Și a zis Aggeu: „Dacă cineva pângărit de un mort se va atinge de oricare din acestea, oare se vor pângări?”. Și i-au răspuns preoții și au zis: „Se vor pângări!”. ¹⁴ Și a răspuns Aggeu și a zis:

2,12 Întrebarea formulată aici ține de regulile de cult care privesc contactul direct cu ceea ce este „sacru” (în cazul de față, „carnea sfințită” κρέας ἁγίων; expresia mai apare o singură dată, la plural, în Jud. 11,15), reguli definite pentru preot în Lev. 6,20; 7,19-21.

2,13 „pângărit de un mort”: în BA, „contaminarea” indicată în acest verset este interpretată ca atingere de un cadavru, într-un calc semantic din LXX (gr. ψυχή împrumută toate sensurile ebraicului *nepheš* „suflet, principiu vital, viață, ființă vie, persoană” și, uneori, „om mort” – *uide* Lev. 19,28; 21,11 etc. Nu toți copiii greci cunoșteau acest sens: unele manuscrise dau aici ἀκάθαρτος τῇ ψυχῇ („necurat la suflet”) sau glosează termenul μεμιαμμένος adăugând καὶ ἀκάθαρτος, sau chiar formulează ἡ ἀκάθαρτος ψυχή („suflet necurat”). ♦ Grigore din Nazianz (*Or.* 2,11) folosește liber acest text din Aggeu, scoțându-l din context și îndepărtându-se de sensul legii biblice, pentru a susține că răul contaminează mai rapid decât binele: ceea ce este sfințit nu sfințește imediat, în schimb ceea ce este impur își transmite pe dată necurăția.

2,14 „Popor” (λαός) și „neam” (ἔθνος) redau fidel doi termeni ebraici, chiar dacă aceștia nu au întotdeauna un sens specializat, „popor” (ebr. *ām*) referindu-se cel mai adesea la poporul ales, iar „neam” (ebr. *gōy*) la păgâni – de pildă, în Ex. 19,5-6: „Îmi veți fi popor (λαός) scump între toate neamurile (ἔθνη)”, dar apoi „...voi Îmi veți fi... neam (ἔθνος) sfânt”. În versetul de față, ambii termeni se pot referi la aceleași persoane, aflate în Ierusalim, fie că s-au întors din exil, fie că au rămas acolo – eventual chiar de alt neam, dar legate de iudei prin căsătorie. Din alt punct de vedere, s-ar putea înțelege că termenii disting între două categorii de persoane: „neamul acesta” (τὸ ἔθνος τοῦτο) ar fi atunci o trimitere la dușmanii iudeilor, care se împotrivesc reconstruirii Templului sau vor să participe la ea. ♦ „câştigurile”: gr. λήματα, substantiv creat de la aceeași rădăcină cu verbul λαμβάνω, cu sensuri multiple („a lua, a apuca” etc.). Un alt înțeles posibil al acestui substantiv este „profeție, oracol” (*cf.* nota la Av. 1,1). Unele manuscrise dau aici πλημμελήματα „greșeli”, lecțiune care susține termenul latinesc corespunzător din *Vetus Latina* (*uide* Augustin), *praesumptiones* „prejudecăți, prezumții, cutezanțe”. ♦ Adjectivul ὀρθρινός „din zori” este un derivat al verbului ὀρθρίζω („a se scula în zori”); mai apare

„Așa [este și] poporul acesta și așa [este și] neamul acesta dinaintea Mea – zice Domnul – și așa [sunt] toate lucrările mâinilor lor; și oricine s-ar apropia acolo se va pângări din pricina câştigurilor lor din zori, se vor îndurera de trudele lor. Și i-ați urât pe cei care [vă] muștrău pe la porți. ¹⁵ Și acum, socotiți dar în inima voastră, din ziua aceasta și de mai demult, mai înainte să așezați piatră peste piatră în Templul Domnului, ¹⁶ cum erați: când puneți în grânar douăzeci de măsuri de orz, și [nu] erau [decât] zece măsuri de orz; și vă duceți la cadă să scoateți cincizeci de vedre, și [nu] erau [decât] douăzeci. ¹⁷ V-am lovit cu nerodnicie, și cu vânturi pustiitoare, și cu grindină toate lucrările mâinilor voastre – și [tot] nu v-ați întors la Mine”, zice Domnul. ¹⁸ „Supuneți-vă dar inimile, din ziua aceasta și de acum încolo, din ziua a douăzeci și patra a lunii a noua și din ziua când s-a pus temelie Templului Domnului, socotiți în inima voastră ¹⁹ dacă se vor mai cunoaște de pe arie și dacă [vor mai fi] via și smochinul și rodia și ramurile măslinului fără de rod! Din ziua aceasta [le] voi binecuvânta!”

²⁰ Și a fost cuvântul Domnului a doua oară către Aggeu profetul în [ziua] a douăzeci și patra a lunii, zicând: ²¹ „Vorbește către Zorobabel, [fiul]

în LXX în alte trei pasaje (Os. 6,4; 13,3; Înt. 11,12), ca epitet pentru „rouă”; este folosit în NT (Lc. 24,22) în legătură cu femeile venite în zori la mormânt. Este rar întâlnit în proză, regăsindu-se preponderent la poezii elenistici și de epocă târzie. ♦ „cei care [vă] muștrău pe la porți”: ebraism care îi desemnează pe acuzatorii în justiție, deoarece „tribunalele” se întruneau la porțile cetății.

2,15 Cf. nota la v. 1,5. ♦ „piatră peste piatră” poate fi o expresie obișnuită (*uide* și Mt. 24,2: „nu va mai rămâne piatră peste piatră” = „va fi distrus în întregime”); într-o interpretare specializată, poate fi o referire la ritualul de reconstrucție a unui sanctuar (cf. Zah. 4,10).

2,16 Punctuația variază la acest verset: BA interpretează τίς τις ca pe o interogație („cum/cine erați?”); posibila interogație din textul grecesc nu corespunde însă unei întrebări în TM, ci unei construcții dificile, cu prepoziția *min*. ♦ „douăzeci de măsuri... zece măsuri...”: textul grecesc recurge la repetiție pentru a aduce precizări frazei („măsuri de orz”: gr. κριτῆς σάτα); TM are o singură dată doar ‘*ārēmāh* „grămadă” (specializat pentru grâne).

2,17 Cf. Am. 4,9; Deut. 28,22.

2,19 Fragmentul insistă asupra zilei anume (ἀπὸ τῆς ἡμέρας ταύτης „din ziua aceasta”) care fusese menționată și mai înainte, în vv. 2,15 și 2,18 (chiar de două ori), pentru a sublinia că binecuvântarea lui Dumnezeu (ce nu se limitează, evident, doar la belșugul roadelor) este legată de ziua reconstruirii Templului.

2,21 „Zorobabel”: vezi *infra*, nota la v. 2,23 și Introducerea. ♦ „[fiul] lui Salathiel”: nu apare în TM. ♦ Ieronim consideră că oracolul i se adresează numai lui Zorobabel pentru

lui Salathiel din tribul lui Iuda, zicând: «Eu scutur cerul și pământul, și marea, și uscatul; ²² și voi răsturna tronurile regilor, și voi nimici puterea regilor neamurilor, și voi răsturna carele și călăreții, și se vor prăbuși caii și călăreții lor, fiecare de sabie, [luptând] împotriva fratelui său. ²³ În ziua aceea – zice Domnul Atotputernic – te voi lua pe tine, Zorobabel, fiul lui Salathiel, robul meu – zice Domnul – și te voi pune ca pe o pecete, căci pe tine te-am ales!» – zice Domnul Atotputernic”.

că el, fiind prefigurarea lui Hristos, este singurul care poate primi revelația despre răsturnarea cosmică, semn al sfârșitului lumii. Theodoret (PG vol. 81, col. 1872), însă, dă o explicație de ordin istoric: numai pe Zorobabel îl privesc problemele războiului, despre care e vorba în continuare, la v. 2,22. ♦ „Eu scutur... uscatul” reia v. 2,6; în TM nu apar „marea și uscatul”. Chiril al Alexandriei (*Com.*, vol. 2, p. 278) comentează în legătură cu acest verset Evr. 12,26 (unde e citat Agg. 2,6). El precizează aici că prima „scuturare” a avut loc la trecerea Mării Roșii, iar alta, mult mai importantă, se referă la biruința lui Hristos, prin cruce, asupra puterilor potrivnice.

2,22 „tronurile regilor” (θρόνους βασιλέων) echivalează o sintagmă ebraică („tronurile regatelor”) care desemnează puterea (politică). ♦ *Codex Alexandrinus* și două manuscrise în minuscule adaugă, după ἀναβάττοι αὐτῶν „călăreții lor”, o serie de termeni care reprezintă o repetare inexactă a propoziției precedente, apoi propoziția καὶ ἐνισχύσω τοὺς ἐκλεκτοὺς μου („și îi voi întări pe aleșii mei”), neatestată în nici un comentariu antic.

2,23 „te voi lua”: verbul gr. λαμβάνω având ca obiect o persoană, echivalând ebr. *lāqah*, are sensul forte de „a apuca, a pune stăpânire pe”, în sens pozitiv când e vorba de Dumnezeu. ♦ „robul meu”: gr. δοῦλος echivalează ebr. ‘*ebhedh* „rob”. „Robul (Domnului)” apare ca titlu mesianic pentru Iacob (Ier. 23/46,27; Iez. 37,25), pentru David (Iez. 28,23; 37,24) și pentru „Răsăritul” din Zah. 3,8. ♦ „pecete” (gr. σφραγίς, ebr. *hōtam*) desemnează inelul purtat pe deget (*uide* Gen. 38,25, unde termenul ebraic este redat în greacă prin δακτύλιος) sau atârnat la gât; sigiliul funcționează ca autentificare pentru un document (o scrisoare, vezi 3Rg. 21,8; o carte, Is. 29; un edict, Est. 8,8). „Pecetea” poate avea un sens simbolic, ca în versetul de față sau în Ier. 22,24. Imaginea pecetei în mâna lui Dumnezeu ar putea caracteriza un rege ales de Acesta. Din alt punct de vedere, pecetea sugerează reproducerea identică a unei imagini, ea imprimând o marcă asemenea modelului – *uide* Ex. 28,11.21.32; Iez. 28,12. Origen interpretează această imagine referind-o la folosirea creștină a „pecetei” ca reproducere în om a celui „după chip” din Gen. 1,26-27.

ZAHARIA

Traducere din limba greacă de CRISTIAN GAȘPAR
Introducere și note de MICHEL CASEVITZ, CÉCILE DOGNIEZ,
MARGUERITE HARL și IOANA COSTA

Pentru Introducere și note s-a utilizat ediția *La Bible d'Alexandrie*, vol. 23, *Les Douze Prophètes 10-11: Aggée, Zacharie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007.

Selecție, traducere și adaptare de Ioana Costa.

Introducere la Zaharia

I. Prezentarea generală a Cărții lui Zaharia

Cărțile profeților Aggeu și Zaharia au fost cercetate intens în ultimele decenii¹. Specialiștii s-au concentrat fie asupra elementelor de încadrare generală, fie asupra unor particularități ale conținutului sau ale transmiterii textului. Tendința în care se înscriu cele mai multe studii este de simplificare. De pildă, autorii ediției comentate din seria *Anchor Bible*, Carol L. Meyers și Eric M. Meyers, susțin că Aggeu și Zah. 1–8 s-au consolidat ca document mai înainte de momentul sfințirii Templului. Pornind de la premisa că intervalul dintre crearea textului și redactarea lui finală este atât de scurt, ei presupun prezența unui singur nivel de bază al redactării. În schimb, Zah. 9–14 apare după o lungă perioadă, în urma unui proces amplu (*ibidem*, p. 26). Specialiștii cad de acord asupra faptului că Zaharia reprezintă două sau trei colecții distincte de texte: Zah. 1–8 și 9–14 sau chiar Zah. 1–8, 9–11 și 12–14.

Zaharia este una dintre cărțile cele mai lungi din grupul celor Doisprezece Profeți, alături de Osea: și una, și cealaltă numără paisprezece capitole. Zaharia ocupă locul penultim din seria Profeților mici, în Biblia ebraică și în Septuaginta fiind plasată între Cărțile Aggeu și Malachia, cu care formează o unitate literară și tematică: făgăduința de restaurare a lui Israel. Este adeseori considerată (de la Ieronim încoace) drept cea mai obscură dintre cărțile profetice, remarcându-se prin absența unei unități clare între diversele sale părți componente și prin complexitatea unor pasaje care lasă loc mai multor interpretări: primele șase capitole evocă o serie de viziuni nocturne, care pun în scenă, într-o manieră picturală, plină de culoare, dar și cu o simbolistică uneori absconsă, oameni, animale, obiecte. Următoarele capitole conțin o serie de discursuri care, pornind de la tema postului,

1. Vide M.J. Boda, „Majoring On the Minors: Recent Research On Haggai and Zechariah”, *Currents in Biblical Research* 2 (33), 2003, pp. 33 *sqq.*

conțin îndemnuri la practicarea dreptății (cap. 7 și 8). Această primă parte a Cărții lui Zaharia (1–8) prezintă mai multe similitudini cu Aggeu: datarea profețiilor în anii 520–518 î.H. (profețiile lui Aggeu se plasează explicit în anul 520 î.H.), locul important pe care îl ocupă Zorobabel și Iosua/Ișus, tema centrală a reconstruirii Templului din Ierusalim.

Partea a doua a Cărții lui Zaharia, cunoscută în general sub numele de Deutero-Zaharia (9–14), se diferențiază clar de Cartea lui Aggeu: nu se mai întâlnesc nici datări, nici menționări explicite ale lui Iosua sau Zorobabel, și nici o aluzie la reconstruirea Templului. Deutero-Zaharia se deosebește, în egală măsură, și de prima parte a cărții prin faptul că nu mai conține viziuni, ci este un ansamblu compozit de profeții și discursuri predominant enigmatice; tematica lor variază: nimicirea neamurilor, sosirea regelui care salvează Ierusalimul, izbăvirea lui Israel, întărirea casei lui Iuda, mânia lui Dumnezeu împotriva păstorilor răi și vestirea zilelor Domnului, cu amenințări de distrugere și făgăduințe de biruință pentru neamuri și pentru Iuda.

II. Cum apare profetul Zaharia în Biblie

Numele „Zaharia” (gr. Ζαχαρίας, ebr. *z'khar'yāh*) apare de mai multe ori în carte, fiind de două ori însoțit de patronimicul „[fiul] lui lui Barachias, fiul lui Addo” (LXX), în Zah. 1,1,7; numele lipsește însă cu totul în capitolele 9–14. Ca și în cazul profeților Avacum și Aggeu, textul biblic îl indică pe Zaharia ca profet (Zah. 1,1,7) și îl numește de mai multe ori în Cărțile lui Ezdra (TM Ezr. 5,1 și 6,14; LXX 1Ezr. 6,1 și 7,3; 2Ezr. 5,1 și 6,14), alături de profetul Aggeu, ca pe unul dintre cei care au îndemnat, prin profețiile lor, la reconstruirea Templului. Există și alte personaje biblice care poartă acest nume (comun, de altfel), care înseamnă „YHWH și-a amintit”; printre ele se numără, în 2Rg. 15,8,11, un rege al lui Israel; în 1Par. 9,21, un paznic al Cortului; în Lc. 1,5, tatăl lui Ioan Botezătorul; în TM este, în plus, numele preotului care a fost lapidat în timpul regelui Ioas (2Par. 24,20), numit, în LXX, Azarias și care apare ca Zaharia, fiul lui Barachias, în Mt. 23,35, printr-o confuzie fie cu un omonim menționat în Is. 8,2 LXX, fie cu autorul cărții de față. Această echivalare eronată între Zaharia, fiul lui Addo și profetul martir se regăsește și în Targumul la Plângeri (v. 2,20). Tradiția grecească, în unele manuscrise ale Psalmilor, îl indică drept poet și îi atribuie aceiași psalmi ca și lui Aggeu (precum și Ps. 137 și 138 LXX). Spre deosebire de tatăl (sau bunicul) său, Addo (care, după Nehemia 12,16 TM, este

preot), Zaharia nu este niciodată desemnat ca preot, chiar dacă misiunea sau preocupările lui par să-l apropie de statutul de sacerdot al Templului.

În *Vitae prophetarum*, scrierea populară iudeo-elenistică, transmisă numai prin manuscrise creștine, Zaharia este prezentat ca un profet originar din Caldeea, care îi vestește lui Ioazak că fiul lui urma să ajungă preot în Ierusalim și rostește o binecuvântare asupra lui Șealtiel pentru fiul acestuia, Zorobabel. Tot el vestește victoria lui Cyrus și restaurarea cultului la Ierusalim; profețiile lui pentru Ierusalim, precizează textul, se întemeiază pe viziunile pe care le-a avut la sfârșitul neamurilor, la Israel, la Templu, la profeții și preoți delăsători. Ar fi murit la o vârstă înaintată; a fost înmormântat lângă Aggeu.

Serge Frolov² propune o lectură integrată a Cărții canonice a lui Zaharia cu scopul de a extrage informații referitoare la identitatea vocilor care se fac auzite aici. Abordând textul fără a-și forma dinainte o opinie asupra autorilor, Frolov ajunge la concluzia că este plauzibilă interpretarea cărții ca o compoziție complexă, dar unitară, în care se pot distinge două personaje auctoriale: Zaharia (în vv. 1,2–6; 1,8–6,15; 7,9–8,17) și un profet anonim identificat ca narator al cărții (în vv. 1,1; 7,1–8; 8,18–14,21). Acest tipar alcătuit din două elemente conferă autoritate mesajului inovator al naratorului din vv. 8,20–14,21, prin plasarea într-un context de dialog inițiat de Zaharia și corelat cu afirmația că Templul din Ierusalim va fi în cele din urmă reconstruit.

III. Compoziția Cărții lui Zaharia

Cartea lui Zaharia este împărțită, în mod tradițional, în două segmente: Proto-Zaharia (capitolele 1–8) și Deutero-Zaharia (capitolele 9–14). Criteriile care stau la baza acestei împărțiri sunt variate. În primul rând, raportările cronologice diferă: primele opt capitole sunt în mod explicit plasate în timpul domniei lui Darius, în vreme ce ultimele șase capitole nu includ nici o indicație cronologică, fiind greu de datat. Temele abordate în cele două segmente, precum și stilul sunt diferite: relatarea viziunilor nocturne, referirile la Zorobabel și Iosua/Ișus, oracolele profetice, unele teme prezente și

2. S. Frolov, „Is the Narrator also Among the Prophets? Reading Zechariah Without Pre-suppositions”, *Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches* 13 (1), 2005, 13 sqq.

în Cartea lui Aggeu (cum este cea a reconstruirii Templului), tonul general de pace – toate caracterizează prima parte (Proto-Zaharia). Deutero-Zaharia, în schimb, este mai poetică, mai obscură, fiind alcătuită din materiale diverse, care pot reprezenta uneori împrumuturi din alte scrieri biblice, cum ar fi Profeții mari, Psalmii sau Deuteronomul; acest segment insistă asupra războaielor lui *YHWH* împotriva neamurilor și împotriva Ierusalimului, făgăduind totuși eliberarea și mântuirea Ierusalimului, încheindu-se prin suirea tuturor neamurilor la Ierusalim pentru a-L sărbători pe *YHWH* ca rege. În pofida acestor diferențe, cele două părți au și puncte comune: punerea în valoare a Sionului/Ierusalimului; perspective universaliste.

IV. Datarea cărții

Indicațiile cronologice din prima parte a cărții (1,1.7 și 7,1) permit datarea cu precizie a mesajului divin adresat profetului Zaharia: într-un răstimp cuprins între a opta lună din anul al doilea al domniei lui Darius și a patra zi a lunii a noua dintr-al patrulea an al lui Darius, adică între 520 și 518 î.Hr. – în mare, vremea profețiilor lui Aggeu. Precizia cronologică din segmentul Proto-Zaharia nu se mai regăsește în Deutero-Zaharia. Pentru Deutero-Zaharia, specialiștii au propus cronologii foarte diferite, care se întind pe sute de ani, din secolul al VIII-lea până într-al II-lea î.H. Pentru nici o altă carte biblică nu a existat un asemenea interval. Mult timp, exegeții au plasat segmentul capitolelor 9–14 înainte de exil, în secolul al VIII-lea, într-o epocă în care autorul ar fi fost contemporan cu profeții Osea și Isaia. Cum Evanghelia după Matei, în v. 27,9, atribuie pasajul Zah. 11,12–13 profetului Ieremia, iar celebrarea sărbătorii Sukkōth, menționată în Zah. 14, este posterioară reformei lui Iosias, din 622 î.H., alții au plasat compoziția cap. 9–14 în secolul al VII-lea. Respingerea datării preexilice de către alți cercetători se întemeiază cu precădere pe v. 9,13, unde sunt menționați grecii; ei plasează Deutero-Zaharia fie în vremea campaniei lui Alexandru cel Mare în Egipt (332 î.H.), fie în vremea luptelor conduse de Macabei împotriva lui Antiochos al IV-lea, în 167 î.H. Este dificilă alegerea uneia sau alteia dintre aceste datări, rămânând sigură doar interpretarea segmentului Zah. 9–14 ca o colecție de materiale de origini diferite, datând din epoci diferite.

V. Problemele istorice puse de personajele cărții

Personajele de primă mărime indicate ca destinatari ai mesajelor, alături de popor, și anume Zorobabel și Iosua/Iisus, ocupă un loc central în prima parte a cărții. Există trei pasaje în textul viziunilor lui Zaharia în care sunt menționați Zorobabel și Iisus: Zah. 3,1–10; 4,6–10 și 6,9–15. În vv. 3,1.3.6.8.9 este indicată explicit funcția sacerdotală a lui Iisus, purificat și înveșmântat ca mare preot; în v. 6,11 i se pune chiar pe creștet o cunună. În vv. 4,6.7.9.10 se află în prim-plan Zorobabel, în calitate de constructor al Templului.

Dar în aceste capitole, fără menționări explicite, există o serie de indicii care stârnesc nedumeriri. În v. 3,8 este vorba despre sosirea unui personaj numit „Vlăstarul” (ebr. *ʿmāh*), care poate fi chiar Zorobabel (*vide* Zah. 6,12 și Agg. 2,20–23); dacă această identificare este corectă, Zorobabel, personajul responsabil pentru reconstrucția Templului, având prerogative cvasiregale (*vide* Zah. 6,4.6–10), chiar dacă nu îi este niciodată recunoscut statutul regal, pare situat mai presus decât marele preot. Pentru unii exegeți însă, numele „Vlăstarul” nu trimite la dinastia davidică al cărei moștenitor era Zorobabel, ci la Iisus/Iosua (vv. 3,8; 6,12); din perspectiva acestei interpretări, figura regală ar fi fost oarecum eliminată în favoarea figurii sacerdotale.

Alte indicii sugerează totuși mai degrabă o putere bicefală, reprezentată de un conducător religios și unul civil: viziunea sfeșnicului cu două ramuri de măslin și a celor doi „unși”, din vv. 4,3.14, sau vestirea Vlăstarului care va domni pe tron, avându-l pe preot de-a dreapta sa (în vv. 6,12–13). Dincolo de toate aceste echivalări de persoane, rămâne întrebarea fundamentală: ce înseamnă exact apelativul „Vlăstarul”? Este oare un nume propriu; îl desemnează pe moștenitorul regal, din neamul lui David; sau este titlul ereditar atribuit marelui preot din neamul lui Sadoc/Țadhoq? Este titlul unui Mesia, căruia textul Cărții lui Zaharia nu-i precizează identitatea, dar care poate fi regele așteptat, Zorobabel; sau marele preot Iisus/Iosua care, la întoarcerea din exil, ajunge singurul conducător al comunității? Cum în vremea aceea nu mai exista rege – nici Zorobabel, nici vreun alt descendent al lui David – care să-și exercite puterea la Ierusalim (de vreme ce Iudeea, sub perși, nu mai era un regat, ci o provincie), Mesia putea fi „Vlăstarul”, care îmbina în sine atributele de rege și de preot.

Originea unor interogații de acest tip se află cu precădere în Zah. 6,11–13, unde forma de plural „cununi” contrastează cu referirea la o singură

persoană, Iisus/Iosua, iar apoi este vorba de armonia între două personaje, ca în final să fie numit numai preotul; pasajul obscur a atras, așa cum se întâmplă adesea, diverse emendări: fie prin transformarea pluralului în singular („cunună”), fie presupunând că la v. 6,11 a fost inițial vorba de Zorobabel, iar după dispariția acestuia, un redactor l-ar fi înlocuit prin marele preot, asupra căruia ajunseseră să se concentreze așteptările mesianice.

Nici Zorobabel, nici Iisus/Iosua nu mai sunt menționați în pasajul 1Ezr. 6,15-17, unde se vorbește de încheierea lucrărilor la Templu și de sfințirea lui. Această absență poate fi interpretată în mai multe feluri: este posibil ca autoritățile Imperiului pers să-l fi îndepărtat pe Zorobabel, sub pretext că ar fi încercat restaurarea monarhiei; sau ca atât Zorobabel, cât și Iisus să fi fost demși din funcțiile lor, din pricina unor încercări de răzvrătire sau a unor pretenții mesianice.

Spre deosebire de eforturile de identificare a contextului istoric în care se plasează personajele cărții, unii exegeți, precum Paul D. Hanson³, interpretează parțial sau total partea a doua a cărții în cheie apocaliptică. Articolul lui Hanson consideră cap. 9 din Zaharia drept material semnificativ pentru apariția eshatologiei apocaliptice, cu rădăcini în profeția clasică. Imnul „războinicului divin” are ca fundal o tradiție de dată foarte veche, cea a regatului ideal pe care *YHWH* i l-a promis lui Israel ca moștenire. Realitățile istorice au făcut ca acest regat să nu poată ființa; în secolul al VI-lea însă⁴, o serie de profeți reiau vechile tradiții și le pun în relație cu realitățile istorice din vremea lor. Interpretarea pe care o propune Hanson pentru Zah. 9,1-7 este că ar fi o primă strofă dintr-un imn eshatologic care anticipează victoria lui *YHWH*. *YHWH* este portretizat ca războinicul divin venind din miazănoapte și cucerindu-și un regat: regatul este un Israel ideal, în care sunt cuprinse Sidonul, Tyrul, precum și cetățile filistine. Imagistica este a unui război cosmic, în care *YHWH* își nimicește dușmanii prin foc și pustiște cetățile (*uide* și Ex. 15,14-16).

VI. Ierusalimul, Iuda și Israel

Din întreaga colecție a celor Doisprezece Profeți, în cartea de față numele Ierusalimului apare cu cea mai mare frecvență: de 41 de ori. Cetatea apare

și sub numele său arhaic și metonimic, Sion (de opt ori). Rolul politic pe care l-a jucat sau urmează să îl joace este abia evocat (vv. 2,8; 7,7; 8,4); accentul cade în mod evident pe rolul religios, într-o terminologie deuteronomistă: iubit cu gelozie de *YHWH* (vv. 1,14; 8,2), Ierusalimul a fost ales de El (v. 3,2) și urmează să fie ales (vv. 1,17; 2,16). Nici un profet preexilic nu vorbește explicit de această alegere a Ierusalimului. Cetatea este, deopotrivă, locul prezenței lui *YHWH* (vv. 2,9.14; 8,3; *uide* și Deut. 12,5.11 etc.) precum și locul de obârșie al lui Mesia davidic (v. 9,9). Zaharia oferă, și aici, o mărturie singulară: numai la el apare Ierusalimul/Sion în acest context mesianic; nici un alt profet nu-l include explicit în vestirea unui Mesia pe linie davidică (Am. 9,11; Is. 9,6; 11,1; Mich. 5,1). Ierusalimul urmează să devină locul de adunare a neamurilor, unde toți se vor simți în siguranță (vv. 2,15; 14,11.16), într-o perspectivă universalistă și eshatologică.

Numele „Iuda” apare de 22 de ori în Zaharia; este utilizat și în expresia „orașele lui Iuda”, alături de capitala Ierusalim, pentru a desemna întregul regat. Mai apare de câteva ori și în paralel cu Israel (numit de șase ori în Zaharia), adesea sub numele „casa lui Iuda” (v. 8,13) alături de „casa lui Israel” (v. 8,15), sau „casa lui Iosif” (v. 10,6), sau singur (v. 12,4), ca desemnare a întregului popor căruia *YHWH* îi promite bunăvoința Sa. O situație aparte este cea din v. 12,2, unde se poate detecta o opoziție între Iuda și Ierusalim (în mod excepțional, LXX are aici „Iudeea”).

VII. Speciile literare în Cartea lui Zaharia

Viziunile sunt relatate de profetul Zaharia la persoana întâi, într-o dispunere simetrică față de imaginea centrală a sfeșnicului și a măslinilor. Pasajele sunt caracterizate lexical, în ebraică și în greacă, de formule narative de tipul „am avut o viziune” (vv. 1,8; 4,2), „am văzut” (vv. 2,1; 5,1; 6,1), „mi-am ridicat ochii” (v. 2,1.5) etc.; viziunea este adeseori introdusă prin termenul specific începutului de relatare: „iată”, gr. ἰδοὺ (vv. 1,8; 2,1; 4,2; 5,1.7; 6,1).

Oracolele. Relatarea viziunilor din Proto-Zaharia este urmată de cuvintele Domnului (introduse în textul grecesc prin formula „a fost cuvântul Domnului”, în vv. 7,1.4.8; 8,1.18). Succesiunea de mesaje divine este în unele cazuri densă, așa cum se întâmplă în cap. 8, unde se află șapte mesaje divine (vv. 8,2.3.4-5.6.7-8.9-13.13-17).

În Deutero-Zaharia, textul e organizat în două secvențe de mesaje, care încep în v. 9,1 și în v. 12,1 prin formula „însărcinarea cuvântului Domnului” (gr. λήμμα λόγου κυρίου), întâlnită și în Mal. 1,1. Segmentul secund al

3. P.D. Hanson, „Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern”, *Journal of Biblical Literature* 92 (1), 1973, pp. 37 sqq.

4. *Ibidem*, p. 50.

Cărții lui Zaharia are ca trăsătură dominantă prezența numeroaselor ecouri ale altor pasaje biblice, cu precădere din cărțile Profeților mari (situație absentă în Proto-Zaharia). Printre altele, motivul păstorilor (Zah. 10,3; 11.5.15; 13,7) reprezintă un punct comun cu Ieremia și Iezechiel; „Ziua Domnului” (vv. 12,3.4.6.8.9.11; 13,1.2.4 etc.) apare și în Amos, Sophonia și Ioel. În sfârșit, propriu lui Deutero-Zaharia este un anume caracter apocaliptic, în sensul că vestește biruința finală a lui Dumnezeu la capătul unui război sfânt ce implică întregul cosmos, urmat de adunarea universală a popoarelor.

Îngerul este un personaj constant în Cartea lui Zaharia, apărând încă de la prima viziune a acestuia, cea a călărețului (Zah. 1,9.13.14.17). El este descris ca „solul/îngerul care-mi vorbea”, ebr. *hammaš 'ākh haddōbhēr bī*: expresia ebraică, obscură, a fost calchiată în limba greacă, prin recurgere la prepoziția *év*, „în”, care menține incertitudinea semantică a expresiei (gr. *ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί*), putând fi înțeleasă ca referire la un înger care vorbește înăuntrul profetului, în sens locativ, sau prin intermediul profetului, în sens instrumental.

Un alt înger prezent în Zaharia și care, cu certitudine, nu se confundă cu cel din vv. 1,9 *e.a.*, este indicat în vv. 1,11.12: acestui „înger al Domnului” îi răspunde cel ce merge pe tot pământul. Este mai puțin certă echivalarea acestui mesager cu călărețul din vv. 1,8.11; el este însă mesagerul în fața căruia stă Iosua/Iisus (vv. 3,1.3.6.7).

Diferit de aceștia poate fi îngerul din vv. 2,7-8 și care primește porunca de a fugi la tănăr.

Spre deosebire de prima parte a cărții, în Deutero-Zaharia apare numai îngerul Domnului, în v. 12,8. Îngerul, ca mesager menit să le comunice oamenilor hotărârile divine, poate reprezenta o modalitate de a conecta prima parte a Cărții lui Zaharia la genul apocaliptic, în sensul definirii apocalipsei ca dezvăluire a evenimentelor prezente, trecute sau viitoare, în termeni simbolici, sub forma unor viziuni interpretate adesea cu ajutorul unui înger.

Amenințările profetice. În stilul marilor culegeri profetice, Cartea lui Zaharia conține o serie de amenințări la adresa Ierusalimului, a lui Iuda și Israel, precum și împotriva neamurilor, urmate însă de făgăduințe de salvare. Succesiunea de blesteme și binecuvântări acoperă prima parte a cărții; e.g. capitolele 3 și 4 conțin numai promisiuni favorabile, făcute lui Iisus și Zorobabel, în vreme ce următoarea viziune (v. 5,4) vestește pedepsirea hoțului și sperjurului. Capitolul 6 revine asupra mâniei Domnului împotriva

poporului Său și vestește împrăștierea prin lume. Capitolul 8 este alcătuit dintr-o suită de făgăduințe: întoarcerea Domnului în Sion (v. 8,3), siguranța și fericirea pentru Ierusalim (v. 8,4), sfârșitul risipirii prin lume și reunirea la Ierusalim (vv. 8,7-8), vremuri de pace, belșug și binecuvântare pentru Israel (vv. 8,13-15) și, într-o perspectivă universalistă, vestea că vor sosi neamuri străine la Ierusalim, mărturisindu-și credința față de Dumnezeu (vv. 8,20-23).

În ansamblu, dincolo de evocarea exilului pentru Israel și a mâniei divine împotriva neamurilor, prima parte a cărții are o atmosferă de pace, de fericire și de făgăduințe universaliste. Dimpotrivă, în Deutero-Zaharia motivul dominant este al războiului sfânt purtat fie împotriva neamurilor păgâne, fie împotriva Ierusalimului, abia estompat de mesajul încurajator al sosirii regelui mesianic, din Zah. 9,9, și al izbânzii eshatologice simbolizate de sărbătoarea celebrată de toate neamurile, din Zah. 14.

VIII. Zaharia: textul grecesc și textul masoretic

Traducerea grecească a Cărții lui Zaharia prezintă același grad de fidelitate față de originalul ebraic ca și celelalte Cărți din colecția Celor Doisprezece. Traducerea grecească păstrează ordinea cuvintelor, numărul frazelor; cu toate acestea nu se poate vorbi de corespondență desăvârșită cu textul masoretic. Există plusuri și minusuri față de textul ebraic, sau divergențe de altă natură, care sunt semnalate în note.

Colecția celor Doisprezece Profeți conține, în traducerea în limba greacă, un număr ridicat de ocurențe (55) ale termenului *παντοκράτωρ* „atotputernic”, ce echivalează ebraicul *šbha'ōth* „al oștirilor”; termenul apare ca „plus” de numai patru ori în Zaharia (vv. 1,13; 8,17; 12,4; 14,20); la acestea se adaugă două substituiri ale termenului *παντοκράτωρ* (în v. 9,14 pentru tetragrama *YHWH*, și în v. 11,4 pentru „Dumnezeul meu”) și o absență (în Zah. 7,4).

Alte „plusuri” ale traducerii grecești sunt în general explicabile prin armonizări, fie cu pasaje anterioare din această carte, fie cu alte pasaje biblice; e.g. vv. 1,2 (unde „mare” se poate datora influenței v. 7,12); 1,17 (segmentul de la începutul versetului, „îngerul care-mi vorbea”, absent în TM, este o reluare a v. 9,14); 2,2 (adresarea „stăpâne”, fără echivalent în TM, este o armonizare cu vv. 1,9 și 4,4); 2,4 (precizarea „patru”, absentă în TM, se datorează v. 2,1); 6,5 (cuvintele „care-mi vorbea”, absente în TM,

au fost adăugate prin armonizare cu v. 4); 10,1 (expresia „ploaie la vreme, timpurie și târzie” este o armonizare cu Deut. 11,14).

Dimpotrivă, textul grecesc înregistrează „minusuri” față de cel ebraic în câteva pasaje, e.g.: vv. 1,3 (lipsește segmentul „profeția lui YHWH al oștirilor”); 1,19 (TM are în plus, pe lângă, „Ierusalim”, și „Iuda și Israel”); 1,4 și 5,5 (traducerea grecească nu oferă un echivalent al particulei ebraice *nā*); 9,15 (lipsește un fragment din TM: „precum colțurile de la altar”).

Nu toate divergențele dintre textul grecesc și cel ebraic pot fi explicate logic. În unele cazuri se poate presupune o lectură a textului ebraic diferită de cea adoptată în TM, fără ca acest lucru să implice prezența un substrat ebraic diferit de cel care ne este cunoscut; deosebirile sunt uneori generate de o confuzie de literă, de citirea unei consoane în locul alteia sau de o separare în cuvinte diferită; confruntarea cu termeni rari sau cu sens nesigur, prezența unor pasaje cu sens obscur sau surprinzător pot provoca de asemenea alterări ale textului la traducere, în sensul unei simplificări sau a unei lecturi care să reflecte ce a înțeles traducătorul din textul pe care îl avea în față. În linii mari, divergențele calitative (explicabile cel puțin în parte) intră în șase categorii de distanțare a LXX față de TM:

1. citirea diferită a unor consoane, e.g. vv. 2,4 („să [le] ascută”, față de TM „să le înspăimânte”, prin citirea unui *heth* în loc de *he*, apoi *reš* în loc de *daleth*); 9,10 („și [va fi] belșug și pace”, față de TM „și va proclama pacea”, prin citirea probabilă a unui *reš* în loc de *daleth*);
2. citirea unor forme divergente față de TM (în mod deliberat sau involuntar, ca urmare a omofoniei sau a proximității termenilor), e.g. vv. 1,8 („între cei doi munți umbroși”, față de TM „[tufişuri] de mirt care sunt în abis”, prin citirea unui alt substantiv ebraic și a unei alte rădăcini); 3,9 („Eu sap o groapă”, față de TM „voi grava gravura ei”, prin lectura unor rădăcini omofone); 5,1 („o seceră zburătoare”, față de TM „un sul zburător”, printr-o confuzie a două forme apropiate);
3. împărțiri diferite în cuvinte ale unui text în *scriptio continua*: v. 11,11 („canaaneii oile”, față de TM „cei săraci din turmă”);
4. atribuirea de sensuri eronate unor cuvinte ebraice rare sau incerte, e.g. vv. 7,12 („inima... nesupusă”, față de TM „inima de diamant”); 12,6 („un tăciune aprins”, față de TM „un vas de foc”);
5. renunțarea la metaforele din textul ebraic sau schimbarea lor, e.g. vv. 4,7 („Cine ești tu... ca să-ți meargă bine?”, față de TM „Cine ești tu... ca o câmpie?”); 9,1 („căci Domnul îi supraveghează pe oameni”, față de TM „la YHWH ochiul omului”);

6. traduceri inverse, e.g. vv. 2,10 („căci din cele patru vânturi ale cerului vă voi aduna”, față de TM „ca în patru vânturi vă voi risipi”); 13,4 („și se vor îmbrăca în piele cu păr”, față de „nu se vor îmbrăca în mantie de păr”);
7. divergența de număr (singular/plural), e.g. vv. 11,5 („ne-am îmbogățit”, față de TM „m-am îmbogățit”); 13,7 („asupra păstorilor Mei”, față de TM „împotriva păstorului meu”); 14,1 („zilele Domnului”, față de TM „ziua lui YHWH”).

IX. Cartea lui Zaharia în tradiția iudaică

Cartea lui Zaharia furnizează opt pasaje care sunt folosite ca *haphtaroth* (texte selectate din cărțile Profeților pentru a fi citite public în sinagogă după citirea Torei, în fiecare sâmbătă, precum și la sărbători), conexiunea cu textul din Torah făcându-se printr-un cuvânt comun celor două pasaje: Zah. 10,6–11,7 (sau 10,6–12), după Seder Gen. 46,28 (cuvântul comun este numele propriu „Iosif”); 14,1–11, după Seder Gen. 49,27 (cuvântul comun este „zi”); 14,7 *sq.*, după Seder Ex. 12,29 (cuvântul comun este „noapte”); 5,3–6,14, după Seder Lev. 5,1 (tema păcatelor); 4,2 *sq.*, după Seder Num. 8,1 (tema sfeșnicului); 8,16 *sq.*, după Seder Deut. 1,1 *sq.* (ambele pasaje încep cu expresia „iată cuvintele”); 14,9 *sq.*, după Seder Deut. 6,4 (cuvântul comun este „unic”); 13,5 *sq.*, după Seder Deut. 13,2 (tema profetului mincinos).

Întreg capitolul 14 din Zaharia constituie lectura profetică pentru prima zi a Sărbătorii Corturilor, împreună cu textele fondatoare din Lev. 22,26–23,44 și Num. 29,12–16 (cf. *Meg.* 31a), iar Zah. 2,14–4,7 este *haphtarah* pentru primul sabat din cadrul sărbătorii Hanuka (cf. *Yem.* 4,9).

X. Receptarea Cărții lui Zaharia în Antichitatea creștină

De la apariția creștinismului, Cartea lui Zaharia este unul dintre textele profetice care au oferit din plin material de analiză, fiind dezbătută în legătură cu identificarea lui Mesia: un rege pe care Domnul i l-a făgăduit Ierusalimului, care se va dezvălui într-o zi anume. După moartea lui Iisus, din momentul în care redactorii evangheliilor au introdus în textele lor versete extrase din Cartea lui Zaharia, comentatorii au fost nevoiți să intre în această dezbateră și să ofere răspunsuri. În interpretarea lor, Iisus a

împlinit făgăduințele, fiind mântuitorul anunțat de textul profetic. După Noul Testament, creștinii au citit întreaga Carte a lui Zaharia ca o vestire a lui Hristos și a misiunii Lui.

Dintre Părinții greci, numai Theodor al Mopsuestiei interpretează profețiile din perspectiva istoriei poporului evreu, ca o dezvăluire (ἀποκάλυψις) a ceea ce se petrece în Ierusalim după întoarcerea din exilul babilonian. Lectura celorlalți Părinți este centrată însă pe Hristos, pe care profetul îl vestește, ca desfășurare a vieții și ca misiune. Ei se opresc prea puțin asupra muștrărilor pentru păstoriei cei răi, asupra amenințărilor de nimicire a Ierusalimului și, în general, asupra istoriei poporului evreu mai înainte de venirea lui Iisus; în schimb, se apleacă atent asupra motivului reconstrucției Templului și al bunăstării făgăduite Ierusalimului, pentru că, în interpretarea lor, Ierusalimul prefigurează Biserica lui Hristos. Ei acordă de asemenea importanță făgăduinței de adunare a neamurilor, deoarece creștinii înșiși sunt „neamurile” adunate pentru a intra în „poporul Domnului”. Ceea ce profetul vestise că se va întâmpla „într-o zi”, pentru ei este deja fapt împlinit, odată cu patimile, moartea și învierea lui Hristos; Biserica, noul Ierusalim, este de-acum locul prezenței lui Dumnezeu, în așteptarea păcii depline și a sărbătorii Ierusalimului ceresc, în gloria regatului universal și veșnic al lui Dumnezeu.

Receptarea Cărții lui Zaharia în Noul Testament și de către Părinții greci se face pornindu-se de la traducerea grecească; acest punct de pornire nu anulează nicidecum dezbaterile legate de textul ebraic. Textul grecesc folosit ca bază de analiză este cel al Septuagintei, prin care trebuie să se înțeleagă în acest caz un text în parte revizuit, cu precădere datorită lui Aquila și Theodotion; textul a suferit în continuare diferite modificări și copieri ale manuscriselor utilizate într-un loc sau altul, cu inevitabile erori de transmitere de la model la copie. După clasamentele stabilite de editori, se disting două tipuri principale, unul alexandrin, altul antiohian, fără ca această diferențiere să permită identificarea certă a tipului de text la care au recurs unul sau altul dintre Părinți, într-o pasaj sau altul în care au dat un citat din Zaharia. Se poate constata de fapt o mare fluiditate textuală a versetelor din Zaharia, fie că este vorba de comentarii care urmează pas cu pas cartea sau de citate izolate. Această fluiditate reprezintă prin ea însăși o marcă a uzurii textului, într-o utilizare continuă. La aceasta se adaugă practica mixajului, care constă în alcătuirea unui citat din părți de versete provenite din cărți profetice distincte. Un verset poate suferi modificări

majore în parcursul său de la originalul ebraic la traducerea în limba greacă și la utilizarea unor variante de către redactorii creștini, fiecare dintre modificările suferite căpătând profunzime pentru comentatorul său, prin identificarea unor sensuri proprii. Variantele de text nu sunt simple indicii ale istoriei manuscrise, ci devin argumente în comentarii, dobândind în felul acesta statut de bază de interpretare și, în ultimă instanță, statut de „autenticitate”.

Cuvintele, expresiile și motivele religioase din Cartea profetului Zaharia au alimentat din plin literatura creștină antică; aceste preluări se înscriu în trei mari domenii:

1. Părinții au adunat din textul Cărții lui Zaharia nume pe care le-au considerat titluri ale lui Hristos: nume de obiecte încărcate cu semnificații simbolice („vlăstar”, „sfeșnic”, „piatră” etc.) sau nume de personaje considerate prefigurări ale lui Iisus („îngerul/mesagerul Domnului”, „marele preot Iosua”, „păstor”, „rege”). Aceste apelative pun în evidență fațete diferite ale misiunii lui Hristos. Eusebiu al Cezareei spune că aceste nume sunt „semne” date de scrierile profetice ale evreilor (σημεῖα, *Demonstrația evanghelică* VIII, prolog, p. 349, 3 și 15 e.a.) care, dincolo de obiectul sau persoana istorică pe care le desemnează, se referă la „misterul lui Hristos”.

2. Părinții au păstrat din Zaharia versete pe care le-au folosit pentru o argumentație polemică, apologetică și pentru a propovădui credința creștină: versete întregi sau versete restrânse, izolate sau grupate, puteau fi găsite din abundență încă în Noul Testament și în cele mai vechi texte creștine; sunt frecvente la Părinții apologeți (Iustin, Irineu, Eusebiu al Cezareei), iar utilizarea lor se perpetuează în tradiția patristică. Sub numele de „mărturii” (*testimonia*), ele au fost grupate în culegeri, cu rolul de a atesta autenticitatea credinței în Iisus Hristos.

3⁵. În prefața propriului său comentariu la Zaharia, Ieronim citează contribuțiile lui Hippolit și Origen, pe care le cunoștea și din care s-a inspirat. De asemenea, în peregrinările sale egiptene, genialul traducător al Bibliei l-a întâlnit pe Didymos cel Orb, călugăr învățat din Alexandria. Din comentariul lui Hippolit nu ne-a rămas, din păcate, nimic: doar umbre în scrierea omonimă a lui Ieronim. La fel s-a întâmplat și cu exegeza lui Origen. Acesta comentase doar primele șase capitole din Zaharia, iar ecouri

5. Textul de la punctul 3 îi aparține lui Cristian Bădiliță.

ale interpretărilor sale pot fi regăsite la Theodor al Mopsuestiei. Totuși, există numeroase referiri la Zaharia în alte scrieri origeniene. Puțin după jumătatea secolului al IV-lea, Efreem redactează un comentariu la Zaharia în siriacă, probabil netradus în greacă. Nici Didymos, nici Ieronim nu par să-l cunoască. O traducere latină a fost realizată, în secolul al XVIII-lea, de către Pierre Moubarak (publicată în *Opera omnia* ale Părintelui siriac, Roma, 1750). Deși propune o interpretare alegoric-spirituală, Efreem este mult mai scurt, mai precis și mai direct decât Didymos. Comentariul său aduce, pe alocuri, cu o înșiruire de scholii lămuritoare la textul profetului. De la Theodor al Mopsuestiei și de la Didymos cel Orb ni s-au păstrat două ample scrieri *In Zacchariam*, în două stiluri și după două metode exegetice aproape opuse. Theodor practică o lectură istorică și filologică destul de seacă a Vechiului Testament, în vreme ce Didymos alegorizează pasionant, în nota tradiției origeniene. Din pricina învecinării cu Origen, Didymos a intrat într-un con de umbră imediat după moartea sa (398). După condamnarea origenismului, în 553, scrierile sale fie au fost distruse, fie n-au mai fost copiate. Comentariul la Zaharia dispăruse, și el, „în neant”. În august 1941, pe când lucrau pe o faleză aflată la vreo doisprezece kilometri sud de Cairo, câțiva muncitori egipteni au descoperit un depozit de papire (însușind aproximativ 2.500 de pagini), unele dintre aceste papire conținând mai multe cărți ale lui Didymos (*Comentariu la Geneză*, *Comentariu la Iov*, *Comentariu la Ecclésiast* etc.). Datorită acestei descoperiri de la Tura dispunem și de textul, aproape integral, al importantului *Comentariu la Zaharia* (editat, comentat și tradus de părintele Louis Doutreleau, în colecția *Sources chrétiennes*, încă din 1962). Cum menționam la început, Ieronim a cunoscut scrierea învățătorului său alexandrin, din care se inspiră, în ciuda poziției sale declarat antiorigeniste. Este și cazul lui Theodoret al Cyrului, autorul unui comentariu sistematic la cei Doisprezece Profeți, între care și *In Zacchariam*. Comentariul lui Theodoret datează din al doilea sfert al secolului al V-lea, dar se inspiră pe alocuri din exegeza didymiană. În mod paradoxal, nu același este cazul unui compatriot al lui Didymos cel Orb, Chiril al Alexandriei. Comentariul său la Zaharia nu „se atinge” aproape deloc cu al monahului origenian. Probabil Chiril îl citise, dar, îmbibat de bine cunoscuta lui aroganță episcopală, a decis să-l ocolească în mod deliberat.

*

Cartea profetului Zaharia rămâne textul din colecția celor Doisprezece Profeți cel mai des citat sau vizat în Noul Testament⁶. În Apocalipsă există douăzeci și trei de aluzii la Zaharia, iar în Evanghelii, douăsprezece. Comentatorii moderni pun în lumină faptul că natura specială a mesianismului acestei cărți constă în identificarea lui Mesia cu un personaj sărac, fapt ce ar explica proeminența cărții în Noul Testament. Evreii și creștinii au folosit din plin textul din Zaharia pentru a-și susține – și unii, și alții – punctul de vedere asupra speranței mesianice⁷.

6. Vide Thomas C. Oden (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: „Old Testament”*, XIV: *The Twelve Prophets*, InterVarsity, Downers Grove, 2003, p. 230.

7. Pe larg despre temele preluate de Părinți din Cartea lui Zaharia, precum și despre versetele utilizate în diferite culegeri de *testimonia*, în Introducerea volumului din *La Bible d'Alexandrie*. În notele traducerii noastre se vor menționa principalele texte.

Zaharia

1¹ În luna a opta a anului al doilea al domniei lui Darius, a fost cuvântul Domnului către Zaharia profetul, [fiul] lui Barachias, fiul lui Addo, zicând:
² S-a mâniat Domnul împotriva părinților voștri cu mânie mare. ³ Și spune-le: „Acestea le zice Domnul Atotputernic: «Întoarceți-vă către Mine și Mă voi întoarce către voi!», zice Domnul. ⁴ «Și nu fiți precum părinții voștri, pe care i-au mustrat profeții cei de odinioară, zicând: ‘Acestea le zice Domnul Atotputernic: Întoarceți-vă de la căile voastre cele rele și de la planurile voastre cele rele!’, dar nu i-au luat în seamă să Mă asculte», zice Domnul. ⁵ «Părinții voștri unde sunt? Și profeții vor trăi, oare, în veci? ⁶ Voi,

1,1 Datarea care deschide Cartea profetului Zaharia înregistrează anul și luna, dar nu și ziua. ♦ „Zaharia... [fiul] lui Barachias, fiul lui Addo” (TM *Z^ekhar^eyāh ben-Ber^ekh^eyāh ben ‘Iddō*) apare în 1Ezr. 6,1, 2Ezr. 5,1; 6,14; 22,16 ca „fiul lui Addo” (la fel și în locurile corespunzătoare din TM). Adăugirea *ben-Ber^ekh^eyāh* a fost explicată prin contaminarea cu Is. 8,2, unde apare un *Z^ekhar^eyāh ben-Y^eberekh^eyāhū*; NT (Mt. 23,35) menționează un „Zaharia, fiul lui Barachias”.

1,2 „S-a mâniat... cu mânie mare”: textul grecesc calchiază figura etimologică ebraică, adăugând însă calificativul „mare” (ὀργισθη... ὀργὴν μεγάλην). ♦ Biblia face frecvent referire la „părinți”, fie pentru a cere fidelitate față de legământul încheiat cu patriarhii, fie, în contextul reproșurilor, pentru neascultarea de care au dat dovadă contemporanii, ca și strămoșii lor. Versetele de început ale Cărții lui Zaharia par să fie ecoul capitolelor din Ieremia privitoare la apostazia „părinților” în vremea lui Iosias, care a atras pedepsirea lor prin deportare (Ier. 2,5; 3,5; 7,25-26 etc.).

1,3 „spune-le”, *litt.* „vei spune către ei” – viitor cu valoare de imperativ, frecvent în greaca LXX. ♦ „Domnul Atotputernic” (gr. κύριος παντοκράτωρ): calificativul apare de peste cincizeci de ori în Cartea lui Zaharia. ♦ „Întoarceți-vă... Mă voi întoarce” (ἐπιστρέψατε... ἐπιστροφήσομαι): tema deuteronomică a „întoarcerii” către Dumnezeu (convertirea) este asociată în continuare (v. 4) cu porunca de a nu urma exemplul părinților (*cf.* și Mal. 3,7).

1,5 Interogația finală a versetului are o notă sarcastică, deopotrivă în textul grecesc și în cel ebraic (καὶ οἱ προφητὰι μὴ τὸν αἰῶνα ζήσονται;).

1,6 Versetul este deschis de particula πλὴν, care corespunde ebr. *’ak*, cu un puternic sens adversativ (*uide e.g.* Lev. 21,23). ♦ „primiți”: utilizând verbul δέχεσθε, fără echivalent

însă, primiți cuvintele Mele și legiurile Mele, câte poruncesc Eu prin Duhul Meu robilor mei, profeți, care i-au ajuns pe părinții voștri!»”. Și au răspuns și au zis: „După cum S-a pregătit Domnul Atotputernic să facă, pe măsura căilor noastre și pe măsura planurilor noastre, așa ne-a făcut nouă!”.

⁷ În ziua a douăzeci și patra a lunii a unsprezecea – aceasta este luna Sabat – în anul al doilea al domniei lui Darius, a fost cuvântul Domnului către Zaharia profetul, [fiul] lui Barachias, fiul lui Addo, care a zis: ⁸ Am

în textul ebraic, traducerea grecească obține o propoziție în plus. Forma verbală grecească poate fi interpretată fie ca un indicativ, fie ca un imperativ; opțiunea pentru interpretarea ca imperativ este evidentă în tradiția lucianică, unde apare δέξαθε. ♦ „prin Duhul Meu” (gr. ἐν πνεύματι μου) este un „plus” al LXX, probabil într-o încercare de armonizare cu v. 7,12; este atestată de toate manuscrisele. Theodoret glosează versetul adăugând πανάγιος „preasfânt”, ca epitet pentru „Duh”. Chiril al Ierusalimului (Cat. 16,29) înregistrează versetul într-o serie de atestări veterotestamentare ale „Sfântului Duh”. ♦ „care i-au ajuns...”: Ziegler a acceptat lecțiunea codicelui *Venetus*, care are negația οὐ în interogația retorică (la fel ca în ebraică): „Oare nu i-au ajuns...?”; aceasta este o corecție din *Hexapla*, în vreme ce toate celelalte familii de manuscrise atestă aici un pronume relativ. Toate comentariile patristice pornesc de la un pronume relativ (fie la masculin, trimițând la profeți, fie la neutru, trimițând la „cuvintele Mele și legiurile Mele”). ♦ „au răspuns”: TM are *yāšūbhū*, de la verbul *šūbh* „a se întoarce”, care de obicei se referă la întoarcerea spirituală/convertire. (Traducerile importante au aici „Ei s-au convertit/căit”, care justifică mai bine ceea ce urmează.) Echivalarea din LXX e surprinzătoare, înțelegând termenul în sensul de „replică”; „răspunsul” este exprimat de obicei în TM prin verbul *ānāh*. ♦ „căilor noastre... planurilor noastre... nouă”: în mod excepțional, am urmat aici opțiunea ed. Ziegler, cu pronumele de pers. I plural, conformă cu unele manuscrise majore, care este mai logică și corespunde și cu TM. Rahlfs are, după alte manuscrise importante, „căilor voastre... planurilor voastre... vouă”.

1,7-17 Aceste versete conțin prima viziune a lui Zaharia; ele alcătuiesc o structură în două părți: după versetul introductiv, de plasare temporală și identificare, conform tiparului de la începutul cărții, viziunea propriu-zisă (v. 8) și interpretarea viziunii de către îngerul care îi vorbește lui Zaharia.

1,7 „Sabat” reprezintă transcrierea grecească a ebr. *šabbat* (ianuarie-februarie), corespunzând numelui utilizat în calendarul babilonian.

1,8 „Am avut o viziune noaptea”, *lit.* „am văzut noaptea”, gr. ἑώρακα τὴν νύκτα. „Cuvântul Domnului”, anunțat în versetul precedent, i se dezvăluie lui Zaharia sub forma unei viziuni; invers, în Zah. 4,2-6, apare mai întâi viziunea candelabrelor despre care se spune apoi că este „cuvântul Domnului”. Precizarea momentului viziunii apare doar la prima, dar poate fi eventual extinsă și la celelalte: toate viziunile au putut avea loc pe parcursul aceleiași nopți. Theodor al Mopsuestiei pare să interpreteze „am văzut noaptea”, interpretând „noaptea” drept complement direct, plauzibil sintactic: aceeași formă de

avut o viziune noaptea și iată, un bărbat călare pe un cal roib; și acesta stătea între cei doi munți umbroși; iar în spatele lui, cai roibi și suri și târcați

acuzativ poate fi un complement direct sau un complement de timp. El insistă pe faptul că Zaharia a primit, ca și Aggeu, o revelație divină: a lui Aggeu era menită să încurajeze poporul, a lui Zaharia dezvăluie „întoarcerea” poporului. ♦ „un bărbat călare pe un cal”. Călărețul este o figură simbolică importantă, *vide* Apocalipsa (6,2 și 19,11-16). Pentru Didymos, „omul” este Mântuitorul întrupat, iar calul simbolizează trupul omenesc luat de Iisus, „întrucât carnea (*sarx*) omenească este roșie datorită sângelui care circulă prin ea”. ♦ „cei doi munți...”: numeralul δύο apare doar într-o serie de manuscrise; ediția Ziegler le urmează pe celelalte („între munți”). ♦ „munți umbroși”: gr. τῶν... ὀρέων τῶν κατασκίων; TM are aici „mirți care sunt în adânc”. Aici, și mai departe, în vv. 10 și 11, traducătorul în greacă va fi citit *hēhārīm* „munți” în loc de *hadassīm* „[tufişuri] de mirt” și a pus în legătură termenul obscur *mēpūlāh* cu rădăcina *ʾll*, care are sensul „a fi în umbră” sau „a se întuneca”; mai jos însă, în Zah. 10,11, traducătorul redă ebr. *mēpūlāh* prin gr. τὰ βάθη „adâncuri”, ca în Iona 2,4 și Mich. 7,19. Opțiunea pentru „munți” se poate datora și unei armonizări cu Zah. 6,1. Mirtul, care a dispărut în LXX, era una dintre plantele tradiționale ale buchetului pentru Sărbătoarea Corturilor, după 2Ezr. 18,15 (= Neh. 8,15 TM): *vide* nota *ad locum* în prezenta ediție, cu un citat din Beda, care pune mirtul în legătură cu darul magilor, ca semn al stăpânirii patimilor; planta mai este menționată în Is. 41,19; 55,13, redată în greacă prin μυρσίνη. În pasajul de față, Aquila și Symmachos folosesc un *hapax*: μυρσινεῶν, format pe μυρσίνη (attic μυρρίνη), cu sufixul -εῶν (genitiv – εῶνος) utilizat pentru formarea de toponime, cu precădere cele ce denumesc locuri plantate cu copaci (μυρσινεῶν este pădurea de mirt; attic μυρρινῶν, atestat începând cu Aristofan, *Broaștele*, 156). ♦ Comentariile patristice pornesc uneori de la imaginea celor „doi” munți, așa cum este conturată mai departe, în v. 6,1. Aceștia sunt, pentru Didymos cel Orb, cele două Testamente. Ele sunt „umbroase” (sau umbrite) datorită bogăției gândurilor care se află într-însele și datorită sensului lor adesea greu de descifrat. Pentru Chiril al Alexandriei, sunt munții lui Iuda (Sion) și ai Samariei, umbriți de mulțimea celor ce îi locuiesc. Theodoret al Cyrului nu cunoaște varianta textului în care este vorba de „doi” munți: el interpretează umbra de pe munți ca simbol al ocrotirii divine, metaforizată în alte locuri prin „aripi”, și comentează varianta oferită de Aquila și Symmachos, „munți de mirt”, în care vede semnul bunei miresme ce liniștește pasiunile. ♦ Caii din viziunea lui Zaharia au, în LXX, patru culori distincte: sunt roibi (roșcați, „ca focul”: gr. ποῖποί); suri (gr. ψαποί); târcați (gr. ποικίλοι); albi (gr. λευκοί); în TM, sunt numite doar trei culori: roșii (*ʾadhūmīm*); murgi (*šruqqīm*); și albi (*ʾbħānīm*). Este posibil ca termenii grecești ψαποί și ποικίλοι, cu sens apropiat, să fie traducerea dublă a ebr. *šruqqīm*, cu un sens dificil. Aquila îl echivalează cu ξανθοί „galben-roșcați”. ♦ Caii din urma călărețului simbolizează, după Didymos, seria de predecesori și vestitori ai lui Iisus, începând cu Moise. „Suri” și „târcați” sunt oamenii care au dat învățături „amestecate” asupra lumii sensibile și inteligibile, iar „albi” sunt cei care au vestit tainele dumnezeiești pure, imateriale. O altă soluție propusă de Didymos: „târcați” sunt învățătorii care se adaptează circumstanțelor și nivelului auditoriului, precum apostolul Pavel.

și albi. ⁹ Și am zis: „Ce sunt aceștia, stăpâne?”. Și a zis către mine îngerul care-mi vorbea: „Eu îți voi arăta ce sunt acestea!”. ¹⁰ Și a răspuns omul care stătea între munți și a zis către mine: „Aceștia sunt cei pe care i-a trimis Domnul să cutreiere pământul”. ¹¹ Și i-au răspuns îngerului Domnului care stătea între munți și au zis: „Am cutreierat întreg pământul și, iată, întreg pământul este locuit și în liniște!”. ¹² Și a răspuns îngerul Domnului și a zis: „Doamne Atotputernice, până când nu vei avea milă de Ierusalim și de orașele din Iuda, pe care le-ai trecut cu vederea, iată vreme de șaptezeci de ani?”. ¹³ Și a răspuns Domnul Atotputernic îngerului care-mi vorbea vorbe bune și cuvinte mângâietoare. ¹⁴ Și a zis către mine îngerul care-mi vorbea :

1,9 „îngerul care-mi vorbea”, *litt.* „îngerul care vorbea în/întru mine”, gr. ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί: expresia grecească este un calc al ebr. *haddobhēr bī*: se poate înțelege că prepoziția are sens locativ – mesagerul îi vorbește interior profetului – sau instrumental – mesagerul vorbește prin profet. Ambele nuanțe trebuie avute în vedere. ♦ Didymos interpretează expresia *à la lettre* („vorbea în mine”), ca pe vocea Învățătorului care vorbește în străfundul sufletului discipolului.

1,10 Versetul nu conține răspunsul dat de înger, ci răspunsul bărbatului care stătea între munți (ὁ ἀνὴρ ὁ ἐφεστηκὸς ἀνὰ μέσον τῶν ὀρέων) și care pare să fie călărețul indicat în v. 8. ♦ „Aceștia... cei” (gr. οὗτοι... οὗς): pluralul pare să se refere la caii și călărețul ce apăruseră în viziunea lui Zaharia (v. 8).

1,11 Versetul redă, fără vreo precizare suplimentară (gr. ἀπεκρίθησαν „au răspuns”), răspunsul cailor care fuseseră desemnați prin forma de plural masculin din versetul precedent.

1,12 „pe care le-ai trecut cu vederea”: gr. ὅς ὑπερεῖδες, *litt.* „pe care le-ai privit de sus (= cu dispreț)”; compusul grecesc echivalează termenul ebraic, cu sens puternic, *zā'am* „a fi mândros (împotriva cuiva)”, redat în Mal. 1,4 prin verbul παρατάσσομαι, „a se răndui de luptă împotriva cuiva”. ♦ Cei șaptezeci de ani, menționați aici și în v. 7,5, sunt anii scurși de la cucerirea Ierusalimului de către Nabucodonosor, în 588/7 î.H. (viziunea lui Zaharia se plasează în anul 520 î.H.); durata coincide cu cea prevestită în Ier. 25,11-12; 36(29),10. ♦ Pentru Didymos, Ierusalimul simbolizează sufletul ajuns la desăvârșire, în vreme ce orașele din Iudeea ar fi sufletele nedesăvârșite. Iar dacă Ierusalimul reprezintă Biserica, atunci orașele Iudeei sunt creștinii care se află încă departe de sfințenie.

1,13 „Atotputernic”, gr. παντοκράτωρ: termenul apare aici numai în textul grecesc, neavând echivalent în TM. ♦ „vorbe... cuvinte”, gr. ῥήματα λόγου; traducerea grecească aduce o variație față de textul ebraic, unde apare în ambele locuri *d'bhārīm* „cuvinte”. ♦ Adjectivul παρακλητικός „mângâietor” este un *hapax* în LXX (*uide* Is. 57,18, unde apare substantivul παράκλησις).

1,14 „Cu strășnicie am iubit...”: astfel am echivalat gr. ἐζήλωκα. Pentru iubirea divină, manifestată prin gelozie (ἐζήλωσα... ζήλον μέγαν), *uide* nota la Ioel 2,18; expresia apare și mai jos, în Zah. 8,2.

„Strigă [cu putere], zicând: «Acestea le zice Domnul Atotputernic: ‘Cu strășnicie am iubit Ierusalimul și Sionul, l-am iubit cu strășnicie mare; ¹⁵ și cu mânie mare Mă mânia Eu împotriva neamurilor care s-au adunat laolaltă; pentru că Eu M-am mâniat [numai] puțin, iar ele s-au adunat spre [a face] rele!’». ¹⁶ De aceea, acestea le zice Domnul: «Mă voi întoarce către Ierusalim cu îndurare, și Casa Mea se va înălța din nou în el», zice Domnul Atotputernic, «și [funia de] măsurat se va întinde iarăși peste Ierusalim!»”. ¹⁷ Și

1,15 „neamurilor”: gr. ἔθνη traduce în general ebr. *gōyim*, care desemnează populațiile neevreiești, în principal cu conotația religioasă „cei care nu aparțin poporului ales”. ♦ „împotriva neamurilor care s-au adunat laolaltă”: gr. ἐπὶ τὰ ἔθνη τὰ συνεπιτιθέμενα. TM are: „împotriva neamurilor prospere”; adjectivul ebraic, la plural, *ša'anannīm* este relativ rar și apare echivalat în greacă prin termeni care indică fie aroganța, fie prosperitatea: σφῆνος „orgoliu, lux”, în 4Rg. 19,28; πλούσιος „bogat”, în Is. 32,9; εὐθηνέω „a fi îndestulat”, în Ps. 122,4.

1,16 „Mă voi întoarce”: forma de viitor ἐπιστρέψω corespunde unei forme perfecte din TM, *šabh'ū*, care este frecvent echivalată printr-un prezent sau un viitor, nu printr-o formă de trecut. Spre deosebire de întoarcerea amenințătoare anunțată în Os. 5,15, cea din versetul de față este strâns asociată cu reconstrucția Templului. ♦ „Casa Mea se va înălța din nou”: pentru Didymos, casa înălțată în mijlocul Ierusalimului este fie Biserica Dumnezeului celui viu, fie Iisus Însuși, fiul Mariei, care a fost „zidit” de înțelepciunea dumnezeiască, după Prov. 9,1. ♦ „[funia de] măsurat”: gr. μέτρον corespunde aici ebr. *qāw* „fir, funie”, în vreme ce în vv. 5,6-10 echivalează măsura ebraică 'ēyphāh. Aquila folosește pentru versetul de față κανὼν „riglă”, iar Theodotion, σπαρτίον „funie”. Ca și în 4Rg. 21,13; Is. 44,13 și Plâng. 2,8, traducătorul în greacă nu face distincția între funia scurtă (σπαρτίον în Iov 31,39 și Is. 34,11) și măsura popriu-zisă, care corespunde termenului ebraic *middāh*, echivalat în majoritatea cazurilor prin μέτρον, și care consta într-o trestie, *qaneh*, tradus în greacă prin κάλαμος. ♦ „se va întinde...”: pentru Theodor al Mopsuestiei și Theodoret, orașul însuși urmează să se „întindă”, fiind reconstruit la dimensiuni cu mult mai mari decât cele dinainte. Expresia se regăsește însă în trei pasaje în care este vorba de distrugere: 4Rg. 21,13; Is. 34,11; Plâng. 2,8.

1,17 Partea de început a acestui verset lipsește în TM; este, de fapt, o reluare a vv. 9 și 14, *supra*. ♦ „orașele”: TM are „orașele Mele”, iar Targumul, „orașele poporului Meu”. ♦ „va avea... milă” (gr. ἐλεήσει): TM are „va aduce mângâiere”; opțiunea traducătorului în greacă reia imaginea din v. 12, creând un ecou absent din textul ebraic, unde sunt folosite cuvinte diferite: *rāham* în v. 12 și *nāham* în v. 17, ultimul de obicei tradus în greacă prin παρακαλέω (vezi și Zah. 10,2). Cei doi termeni ebraici se aseamănă grafic suficient de mult pentru a permite presupunerea unei confuzii involuntare. Din pricina acestei opțiuni de traducere în LXX, nu mai apare aici tema consolării Sionului, frecventă în Plâng., Deutero-Isaia și în Psalmi. ♦ „va alege Ierusalimul”: tema biblică a alegerii Ierusalimului, frecventă în Deuteronom, este evocată de trei ori la profetul

a zis către mine îngerul care-mi vorbea: „Strigă [cu putere] zicând: «Acestea le zice Domnul Atotputernic: ‘Iarăși se vor scâldea orașele în bunătați, și va avea Domnul iarăși milă de Sion, și iarăși va alege Ierusalimul!’»”.

2¹ Și mi-am ridicat ochii și am văzut și, iată, patru coarne! 2 Și am zis către îngerul care-mi vorbea: „Ce sunt acestea, stăpâne?”. Și [el] a zis către mine: „Acestea sunt coarnele care i-au risipit pe Iuda și pe Israel”. 3 Și mi-a

Zaharia: aici și în v. 2,12 (16) prin verbul ἀιρεῖς, și în v. 3,2, prin verbul ἐκλέγω; ambele echivalente ale ebraicului *bāhar*.

2,1-4 Numerotarea este diferită la Ziegler: 1,18-21 la Ziegler echivalează cu 2,1-4 la Rahlfs și TM. ♦ A doua viziune a lui Zaharia este prezentată pe scurt, în numai patru versete, și constă în întrebarea pe care o formulează profetul și răspunsul dat de înger. ♦ „Mi-am ridicat ochii” este o formulă narativă care pune în valoare conținutul viziunii. ♦ „patru coarne”: coarnele sunt în număr de patru aici și în v. 21 (numai în versiunea grecească); patru sunt, de asemenea, „meșteșugarii” din 2,3 (Ziegler 1,20), „vânturile” din 2,10 (Ziegler 2,6) și 6,5, precum și „carele” din 6,1. Coarnele acestea pot fi puse în legătură cu viziunea lui Daniel (7,7-8: zece coarne, unul, trei; 8,3: două coarne inegale; 8,22: patru coarne); *uide* și Apocalipsa. Cornul este un simbol al forței și al trufiei, în toată Biblia. ♦ Cele patru coarne din viziunea lui Zaharia sunt comentate abundant în literatura patristică; Theodor al Mopsuestiei respinge, din rațiuni istorice, identificarea lor curentă cu cele patru imperii dușmane (asirian, babilonian, med și pers); pentru Theodoret al Cyrului, cele patru coarne sunt o aluzie la regatele dușmane venite din cele patru colțuri ale lumii pentru a-l pedepsi pe Israel, chemate de cele patru forțe nevăzute, de origine divină, care sunt cei patru meșteșugari; pentru Chiril al Alexandriei, meșteșugarii sunt îngeri care au stănit forțele ce au nimicit Israelul; Ieronim apropie pasajul de Cartea lui Daniel, evocând cele patru imperii – babilonienii, mezii și perșii, macedonenii, precum și romanii, deși contestă identificarea în numele realității istorice.

2,2 „stăpâne” (gr. κύριε): termenul nu are aici echivalent în TM, prezența lui datorându-se probabil unei armonizări cu vv. 1,9 și 4,4, unde κύριος se referă la mesager, nu la Dumnezeu. ♦ „care... au risipit”: verbul διασκορπίζω, folosit aici și în v. 4 ca un echivalent pentru ebr. *zārāh* „a împrăștiia, a treiera”, aparține vocabularului militar. Ca și verbul simplu (σκορπίζω), compusul are ca bază cuvântul σκορπίος, desemnând o mașină de război care lansează săgeți sau pietre și care amintește cumva de „scorpion”, animalul care atacă folosind veninul; *uide* și σκορπίδιον, în 1Mac. 6,51. ♦ „pe Iuda și pe Israel”: TM are în plus „Ierusalim”; în majoritatea manuscriselor grecești apare, de asemenea, ἱερουσαλήμ (pe care însă nu îl acceptă în text nici Rahlfs, nici Ziegler).

2,3 „meșteșugarul”: gr. τέκτων (TM *hārās*: „meșter, fierar, tâmplar”) desemnează la origine dulgherul și doar rareori îl numește pe cel care lucrează metalul. În LXX, apare frecvent pentru meșteșugar în general, fie în lemn (ca în 2Rg. 5,11; 4Rg. 1,11; Is. 44,13), fie în fier (1Rg. 13,19; Is. 44,12), piatră (2Rg. 5,11) sau aramă (3Rg. 7,14). Meșteșugarii care distrug, ca trimiși ai judecății divine, se regăsesc în Iez. 21,36 (TM 31) (δῶσω σε

arătat Domnul patru meșteșugari. 4 Și am zis: „Ce vin aceștia să facă?”. Și a zis către mine: „Acestea sunt coarnele care l-au risipit pe Iuda, iar pe Israel l-au zdrobit, și nici unul din ei nu și-a mai ridicat capul. Iar aceștia au venit ca să ascuță în mâinile lor cele patru coarne, neamurile ce și-au ridicat cornul asupra țării Domnului ca să o risipească”.

5 Și mi-am ridicat ochii și am văzut și, iată, un bărbat, iar în mâna lui o funie de măsurat pământul. 6 Și am zis către el: „Încotro te duci?”. Și [el] a zis către mine: „Să măsoar de la un capăt la altul Ierusalimul, ca să văd care-i este lărgimea și care-i este lungimea”. 7 Și, iată, îngerul care-mi vorbea

εις χειρας ἀνδρῶν βαρβάρων τεκταινόντων διαφθοράν „te voi da pe mâinile barbarilor ce pun la cale distrugere”). Didymos (și, după el, Ieronim) mărturisește a fi citit un comentariu în care cei patru meșteșugari sunt identificați cu cei patru evangheliști. El sugerează și apropierea de „cele patru vânturi” din Mt. 24,31. Ar fi vorba, în acest caz, de punctele cardinale.

2,4 „iar pe Israel l-au zdrobit”: cuvintele acestea lipsesc în TM. ♦ „ca să ascuță în mâinile lor”: gr. τοῦ ὀξύναι αὐτὰ εἰς χειρας αὐτῶν. TM are aici „ca să-i înspăimânte, spre a-i doborî (coarnele)”. Traducătorul în greacă pare să fi confundat două rădăcini verbale ebraice: *HRD* „a înspăimânte” (redat fidel în greacă prin ἐκφοβέω în Na. 2,12; Mich. 4,1 și Sof. 3,13) și *HDD* „a ascuți”; a doua formă verbală ebraică (*ʿyaddōth*, de la *YDH*) a fost socotită un substantiv, „în mâinile”. ♦ „cele patru coarne”: în TM lipsește precizarea numărului; este evidentă aici armonizarea cu v. 1,18. ♦ „asupra țării Domnului”: TM are „asupra țării lui Iuda”.

2,5-17 Formează în greacă un paragraf unic, având drept temă principală viitorul măreț al Ierusalimului: locuitorii lui vor fi numeroși, Domnul va locui acolo, exilații se vor întoarce, un „trimis” va merge către neamuri, neamuri multe vor veni către cetatea aleasă.

2,5 Acesta este versetul care deschide capitoul 2 în ediția Ziegler (*uide supra*, nota la v. 2,1). ♦ „o funie de măsurat pământul”: gr. σχοινίον γεωμετρικόν, TM *hebhel middāh* „funie de măsurat”. Adjectivul γεωμετρικός este un *hapax* în LXX; în restul limbii grecești, este atestat începând cu Platon, la fel ca și substantivul și verbul corespunzătoare (γεωμέτρης și γεωμετρέω). Substantivul γεωμετρία (*litt.* „măsurarea pământului, geometria”) apare la Herodot și Aristofan; este folosit în LXX în Is. 34,11 (σπαρτίον γεωμετρίας). ♦ Funia este asociată cu moștenirea (ebr. *naḥalāh*) în Deut. 32,9; 1Par. 16,18 și Ps. 104(105),11 (gr. σχοινίσμα κληρονομίας). Pentru funie/trestie, *uide supra*, nota la v. 1,16. ♦ Instrumentul de măsurat (funie sau trestie) poate servi la construirea Templului, ca în Iez. 40,3, la distrugere, ca în 4Rg. 21,13; Is. 34,11 și Plâng. 2,8, sau la păstrare, ca în Apoc. 11,1.

2,7 În greacă sunt folosite două verbe distincte pentru a indica acțiunile celor doi mesageri: „stătea în picioare”, gr. εἰσῆκει, și „a venit în întâmpinare”, gr. ἐξέπορεύετο. TM dă însă un singur verb: *yāpā* „a ieși, a se pune în mișcare”. ♦ „îngerul... un alt înger”: prezența a doi „trimiși” este un fapt mai rar întâlnit. ♦ Theodor al Mopsuestiei,

stătea în picioare; și un alt înger i-a venit în întâmpinare ⁸ și a zis către el: „Aleargă și vorbește cu tânărul acela, zicând: «Ierusalimul va fi din belșug locuit de o mulțime de oameni și vite în mijlocul lui. ⁹ Și Eu îi voi fi, zice Domnul, zid de foc de jur împrejur, și spre slavă voi fi în mijlocul lui! ¹⁰ Vai, vai, fugiți din țara de la miazănoapte, zice Domnul, căci din cele patru vânturi ale cerului vă voi aduna!», zice Domnul. ¹¹ «Spre Sion

observând că verbul εἰστήκει amintește de atitudinea bărbatului din vv. 1,8.10.11 (εἰστήκει, ἐφέστηκός, ἐφέστῳτι), cel care stătea între munți, vede în aceasta un argument în plus contra identificării acestuia cu „călărețul” care ar constitui o prefigurare a Fiului lui Dumnezeu. Cel care „stătea în picioare” este mesagerul obișnuit, de vreme ce primește porunca să „alerge” să ducă mesajul.

2,8 Nici textul ebraic, nici cel grecesc nu precizează care sunt partenerii de dialog: εἶπεν πρὸς αὐτόν „a zis către el”; desfășurarea sintactică susține interpretarea că al doilea mesager i se adresează îngerului care-i servea lui Zaharia ca interpret, dându-i poruncă să fugă la tânăr; nu este însă imposibilă nici imaginea opusă, ca îngerul-interpret să îi poruncească celui nou-venit. ♦ „tânărul” (gr. νεανίας) trebuie să fie bărbatul (άνήρ) din v. 2,5 care ținea în mână funia de măsurat. ♦ „din belșug”: gr. κατακάπρως; TM are aici un termen rar, care indică orașele fără ziduri (*p^rāzōth*), pe care traducătorul îl va fi pus în legătură cu ebr. *p^rē* „rod, fruct”. Symmachos are ἀτειχιστος „fără ziduri”, iar Theodotion – εἰς πλάτος „pe o întindere”.

2,9 „zid de foc”: gr. τεῖχος πυρός. În TM, imaginea lui *YHWH* ca zid de foc pentru Ierusalim este în armonie cu „orașele fără ziduri” (*p^rāzōth*) din versetul precedent. Textul grecesc pierde această coerență, dar pare să se articuleze în belșugul de oameni și vite din mijlocul orașului, datorat prezenței lui *YHWH* în mijlocul lui.

2,10 Exclamația „vai, vai” (gr. ὦ ὦ, ebr. *hōy*) le este specifică profeților. ♦ „țara de la miazănoapte” (gr. γῆ βορρᾶ; TM *'ereṭ taphōn*): expresia este reluată în vv. 6,6.8 și desemnează, ca și în Ier. 3,18; 16,15; 23,8 și 38(31),8, Babilonul ca țară a exilului, nu, ca în alte locuri, spațiul de unde provine nenorocirea. ♦ Chiril al Alexandriei dă o interpretare alegorică regiunii de miazănoapte – zonă a frigului, din care lipsește feroarea spiritului și glasul viu al lui Dumnezeu. ♦ „din cele patru vânturi... vă voi aduna”: TM are „ca în cele patru vânturi v-am împrăștiat”. În LXX, „împrăștierea” trecută este înlocuită de „adunarea” viitoare. Targumul asociază împrăștierea cu adunarea: „Chemați-i pe cei risipiți și spune-le: «Adunați-vă laolaltă...»”. Adunarea celor împrăștiati este o făgăduință deuteronomică în ultimele cuvinte ale lui Moise (Deut. 30,4), reluată, în NT, de Iisus în discursul eshatologic (Mt. 24,30-31; cf. Mc. 13,27). Vide și *Didahia* 10,5: „Adu-Ți aminte, Doamne, de Biserica Ta [...] adun-o din cele patru vânturi...”. Despre motivul adunării neamurilor în Noul Ierusalim, Biserica lui Hristos, *vide* Introducerea. ♦ Expresia „cele patru vânturi” apare de opt ori în Biblie, dintre care două atestări sunt în Cartea lui Zaharia (aici și în v. 6,5); ea desemnează fie punctele cardinale, fie vânturile care îl slujesc pe *YHWH*.

2,11 „Spre Sion...”: în TM, versetul începe cu exclamația *hōy* („O, Sioane, găsește-ți scăparea”), redată în greacă, în versetul precedent, prin ὦ: de data aceasta, în LXX apare

găsiți-vă scăparea, voi, câți locuiți la fiica Babilonului!» ¹² Căci acestea le zice Domnul Atotputernic: «După slavă m-a trimis, către neamurile care v-au despuiat pe voi, căci cel ce se atinge de voi [e] ca și cum s-ar atinge de lumina ochiului Său! ¹³ Căci, iată, Eu Îmi apăs mâna peste ei, și vor ajunge pradă pentru cei care îi slujesc; și veți cunoaște că Domnul Atotputernic

prepoziția εἰς „spre”; „Sion” desemnează aici locul unde ei își pot găsi scăparea, nu poporul care trebuie să plece din Babilon, ca în TM. ♦ „fiica Babilonului” (gr. θυγάτηρ Βαβυλῶνος) este traducerea literală a unui ebraism, prin care este indicat orașul însuși.

2,12 Oracolul care începe aici e adresat locuitorilor Ierusalimului, dar exegeții nu au căzut de acord asupra identității „trimisului”: un trimis divin sau profetul însuși, care întrerupe mesajul pentru a se înfățișa ca „trimis”. ♦ „După slavă”: gr. ὀπίσω δόξης; prepoziția echivalează ebr. *ahar*, cu sens temporal sau spațial. Se poate înțelege și că „trimisul” are misiunea de a dobândi/recupera slava. Interpretările patristice sunt variate: pentru Theodor al Mopsuestiei, profetul a fost trimis pentru a face cunoscută slava lui Dumnezeu; ca și alți Părinți, Didymos îl identifică pe trimis cu Hristos: prima slavă este cea a Cuvântului Unul-născut, iar a doua este cea pe care o dobândește ca om; și pentru Ieronim, „după slavă” se referă la măreția divină pe care o avea Fiul încă înainte de a fi trimis, dar slava Lui este unică; pentru Augustin, „slava” trimite la învierea lui Iisus, pentru că abia după înviere este trimis, în apostolii Săi, la neamuri. ♦ „către neamurile”: prepoziția ἐπί + acuzativ, ca și ebr. *‘ēl*, este ambivalentă: „împotriva” sau „către”. Aceasta din urmă este aici interpretarea patristică, datorită identificării „trimisului” cu Hristos: Fiul venit să mântuiască și neamurile păgâne. ♦ „lumina ochiului”: termenul grecesc κόρη (*litt.* „fată”, „pupila”) traduce aici *hapax*-ul ebraic *bābāh*, *litt.* „mărul (ochiului)”; în alt verset grecesc, κόρη (τοῦ ὀφθαλμοῦ), Deut. 32,10, corespunde unui termen ebraic diferit: *‘tšōn*, *litt.* „omuleț”. ♦ În articolul „Compelled by Honour – A New Interpretation of Zechariah II 12A (8A)”, Lena-Sofia Tiemeyer (2004) apropie acest verset de Iez. 20,44; fixând începutul discursului divin imediat după „acestea le zice Domnul Atotputernic”, autoarea încearcă să demonstreze că Zah. 2,12 este o exprimare metaforică: Dumnezeu este trimis (*id est* „împuternicit”) de „gloria” („cinstea”, „onoarea”) Sa să-Și proclame intenția de a pedepsi neamurile păgâne; această „reparație” este necesară, deoarece Templul a fost nimicit, iar poporul ales a fost deportat.

2,13 „vor ajunge pradă pentru cei care îi slujesc”: tema inversării rolurilor apare și în Is. 14,2; 33,1; Ier. 37 (TM 30),16; Abd. 17. Pentru Eusebiu al Cezareei (*DE VI*, 16,2-4), versetul prevestește convertirea neamurilor păgâne. ♦ „veți cunoaște” (gr. γνώσεσθε): termenul grecesc folosit, atât în varianta simplă, de aici, cât și în compunere (γινώσκω și ἐπιγινώσκω, are un înțeles puternic de „cunoaștere” și „recunoaștere” ca urmare a experienței; cel care percepe o situație sau a avut parte de o viziune ori de o prevestire ajunge să-și dea seama că ceea ce a văzut sau a auzit se împlinește din voință divină. Același verb apare în formula recurentă a Cărții lui Iezechiel: „Și vei/veți cunoaște că Eu [sunt] Domnul” (Iez. 7,8; 11,10.12; 13,21.23). ♦ În formularea din finalul versetului tradiția patristică vede prefigurarea misiunii hristice.

m-a trimis! ¹⁴ Desfată-te și te veselește, fiică a Sionului, căci, iată, Eu vin și Mă voi sălășlui în mijlocul tău!», zice Domnul. ¹⁵ Și se vor adăposti multe neamuri la Domnul în ziua aceea, și-l vor fi Lui popor, și se vor sălășlui în mijlocul tău, și vei cunoaște că Domnul Atotputernic m-a trimis la tine. ¹⁶ Și va moșteni Domnul Iuda, partea Sa în Pământul Sfânt, și va alege iarăși Ierusalimul! ¹⁷ Cucernic să se-nchine tot trupul în fața Domnului, căci El S-a sculat de pe norii Săi cei sfinți!”.

2,14 „desfată-te”: verbul simplu din greacă, *τέρωμαι* (față de compusul *κατατέρω*, Sof. 3,14), traduce aici ebr. *rānan* „a striga de bucurie, a tresălta”; același termen ebraic este redat în Sof. 3,14 prin *χαίρω* „a se bucura”. ♦ „fiică a Sionului”: ca și în v. 7, este vorba de cetatea Ierusalimului. Pentru Eusebiu (*DE VI*, 17,3-5), „fiica Sionului este Biserica, fiica Ierusalimului ceresc”, fiind în același timp Biserica provenită din „prima sinagogă (Sionul), prin apostolii și evangheliștii care aparțin circumciziei”, dar și Biserica provenită dintre păgâni. ♦ „Eu... Mă voi sălășlui”: verbul grecesc folosit aici (*κατασκηνώσω*) aparține limbajului militar și înseamnă exact „îmi voi așeza cortul”. Aceeași promisiune divină de locuire a Templului, exprimată cu același verb, poate fi citită în 3Rg. 6,13 în manuscrisele LXX revizuite după textul ebraic; în rugăciunea lui Solomon din 2Par. 6,18 este folosit însă verbul *κατοικέω*. Verbul simplu *σκηνώω* este folosit în In. 1,14, pentru a indica întruparea Fiului (*ὁ λόγος... ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* „Cuvântul... S-a sălășluit între noi”), și în Ap. 21,3, într-un context eshatologic: *ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ’ αὐτῶν* („Iată locuința lui Dumnezeu cu oamenii și va locui cu ei”). ♦ În tradiția patristică acel „Eu” este Fiul, venit să locuiască între oameni, aducându-le astfel prezența lui Dumnezeu.

2,15 „și-l vor fi Lui popor”: TM are aici „Îmi vor fi popor” – traducătorul a citit *lō* în loc de *lī*; continuarea versetului prezintă același tip de deosebire: LXX, „se vor sălășlui”, față de TM, „Mă voi sălășlui”. Textul grecesc aduce astfel o modificare majoră originalului ebraic, impunând „neamurile multe” ca subiect al verbului caracteristic pentru locuirea lui Dumnezeu în mijlocul poporului Său. Pluralul reia ideea versetului 2,8 („o mulțime de oameni” va locui în Ierusalim) și vestește că, deși neamurile vor fi „despuiate” (v. 2,13), multe dintre ele „se vor adăposti la Domnul” (= se vor converti), anticipând astfel marea adunare de la sfârșitul cărții (vv. 14,12-21), când nu numai toate triburile, ci și „rămășița” neamurilor vor urca la Ierusalim pentru Sărbătoarea Corturilor. Părinții greci folosesc acest verset ca argument pentru tema adunării tuturor popoarelor în Biserica lui Hristos.

2,16 Versetul este comparabil cu Deut. 32,9 („partea Domnului a fost poporul Său, al lui Iacob, partea din moștenirea Sa, Israel”). Fraza respectivă din Targum reflectă situația de după anul 70: „Și Domnul va face ca poporul casei lui Iuda să-și moștenească partea în Țara Sfântă”. ♦ „Pământul Sfânt”: gr. *γῆ* „pământ, ținut, țară” echivalează aici ebr. *’adh’ māh* „sol, pământ”, iar sintagma desemnează aici teritoriul pe care Dumnezeu Și l-a rezervat Sieși pe pământ *’adh’ math haqqodhes*, *litt.* „pământul sfințeniei/punerii deoparte”.

2,17 „Cucernic să se-nchine” (gr. *εὐλαβείσθω*): TM are *has* „tăcere” (redat în limba greacă prin *σίγα* în Am. 6,10); în prezența Domnului se impune o tăcere sacră. ♦ „de pe

3 ¹ Și mi l-a arătat pe Iisus, marele preot, stând în fața îngerului Domnului, iar diavolul stătea la dreapta lui, ca să i se împotrivescă. ² Și a zis Domnul către diavol: „Să te certe Domnul, diavole, să te certe pe tine

norii Săi cei sfinți”: TM are „din lăcașul sfințeniei Sale”. Referirea la nori în LXX apare ca o contrapondere a sălășluirii terestre (*vide supra*, v. 2,16).

3,1 Subiectul subînțeles al primei propoziții este „Domnul”, care apare în finalul capitoului precedent. Cele mai multe dintre manuscrisele grecești adaugă explicit *κύριος*; papirusul W nu face această adăugire, care nu există nici în TM; edițiile Ziegler și Rahlfs nu acceptă adaosul. ♦ „marele preot”: *vide* Introducerea la Aggeu. ♦ „diavolul”: gr. *διάβολος*, *litt.* „cel care acuză, care calomniază”; în varianta substantivizată de aici, corespunde ebr. *šāṭān* „dușman, adversar”; în Septuaginta, termenul ebraic este transliterat ca *σαταν* numai în 3Rg. 11,14.23 (gr. *ἤγειρεν κύριος σαταν τῷ Σαλωμων* „Domnul i-a ridicat potrivnic lui Solomon”). În pasajul de față, aceasta este lecțiunea lui Symmachos și a lui Theodotion. Aquila îl traduce prin *τὸν ἀντικείμενον* „adversar”, păstrând în limba greacă jocul de cuvinte ebraic, între substantiv (*šāṭān*) și verb (*šāṭān*), „a fi împotriva”, redat prin *ἀντικείμεθα*. ♦ Diavolul, ca personaj, apare și în Iov (cap. 1–2), apoi în Apoc. 12,9–12, sub numele de *Διάβολος* și *Σατανᾶς*, alături de „balaur” și de „șarpe”. În literatura apocaliptică, Satana este o făptură de la curtea cerească a cărei menire este să îi „acuze” pe oameni (Apoc. 12,10: *κατήγορ, κατηγορέω*). ♦ Acest verset constituie, la Origen, unul din locurile biblice folosite ca argument pentru existența unor puteri potrivnice (*cf. De Principiis* III, 2,1). ♦ „la dreapta” indică poziția acuzatorului într-un proces; *vide* și Ps. 108(109),6: „învinuitorul (gr. *διάβολος*) să stea de-a dreapta lui”; în alte locuri, poziția „la dreapta” este a apărătorului: de pildă, finalul aceluiași psalm, v. 31, îl arată, dimpotrivă, pe Dumnezeu stând la dreapta celui prigunit, ca să-l apere.

3,2 Acest verset, în care Domnul este simultan cel ce vorbește și cel despre care se vorbește, este invocat de Eusebiu ca dovadă a distincției între Tată și Fiul. ♦ „Să te certe...”: gr. *ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοί*, *litt.* „de-ar aduce mustrare Domnul în tine” (construcția „în tine” e un semitism); ebr. *gā’ar* este tradus aici în mod excepțional cu gr. *ἐπιτιμάω*; în alte locuri este redat prin *ἀπειλέω* sau *διαστέλλω*. Formula „Să te certe Domnul” e citată în Epistola lui Iuda, pentru a arăta că osândirea îngerilor răi îi aparține lui Dumnezeu la Judecată. ♦ Didymos interpretează literal *ἐν σοί*: Dumnezeu îl pedepsește pe păcătos înăuntrul acestuia, acolo unde se săvârșește păcatul (*ad loc.*). ♦ „ca un tăciune”: textul nu precizează ce este comparat cu un tăciune. LXX dă aici un pronume demonstrativ la genul neutru (*τοῦτο*), în vreme ce TM are un masculin, *zeh*, care poate trimite fie la „diavolul” de mai înainte, fie la Iosua; la fel, Aquila și Symmachos. ♦ Tăciunile are preponderent valoare pozitivă, pentru că ceea ce iese din foc este salvat (*cf. e.g.* Am. 4,11; Zah. 12,6). Pentru Theodor al Mopsuestiei, imaginea este o aluzie la Iisus/Iosua, care scăpase din văpaia exilului, sau la poporul pe care acesta îl reprezintă; Chiril al Alexandriei și Theodoret pomesc de la aceeași imagine: cei care se întorc din exil încă mai poartă semnele suferinței lor, fiind ca lemnul pe jumătate ars (*ἡμιφλεκτός*, la Chiril; *ἡμιφλέγης*, la Theodoret); Didymos identifică însă aici o referire la diavol, cu un sens negativ (este ca un lemn pe jumătate ars, *ἡμικοντός*, care și-a pierdut forța după ce a trecut prin foc).

Domnul, cel Care-a ales Ierusalimul! Iată, nu [este] ca un tăciune aprins, smuls din foc?”.³ Iar Iisus era îmbrăcat cu veșminte murdare și stătea în fața îngerului.⁴ Și a răspuns [acesta] și a zis către cei ce stăteau în fața lui: „Luați de pe el hainele cele murdare!”. Și a zis către el: „Iată, te-am curățit de nelegiuirile tale! Îmbrăcați-l dar cu veșmânt lung până-n pământ⁵ și puneți-i pe cap o tiară curată!”. Și l-au îmbrăcat cu veșminte și i-au pus pe cap o tiară curată, iar îngerul Domnului stătea [acolo].⁶ Și a dat mărturie

3,3 „era îmbrăcat cu veșminte murdare”: gr. ἦν ἐνδεδυμένος ἱμάτια ῥυπαρά. Substantivul ῥυπός apare folosit deja în *Odissea* (în forma de plural ῥυπα) pentru a desemna veșmintele murdare. ♦ Pentru semnificația apariției marelui preot în veșminte murdare, cf. Introducerea.

3,4 „cei ce stăteau în fața lui”: referirea la acest auditoriu este reluată mai jos, în v. 7; el este, probabil, altul decât cel de la v. 8. ♦ „Iată, te-am curățit de nelegiuirile tale! Îmbrăcați-l dar...”: TM are „Vezi, te-am curățit de nelegiuirea ta pentru a te îmbrăca...”. LXX recurge la o formă de plural, „nelegiuirile”, corespunzând „hainelor murdare” de mai sus. ♦ Veșmântul „lung până-n pământ” (gr. ποδήρης) este specific preoților; acest adjectiv apare substantivat în Ex. 25,7; 28,4; 29,5. În pasajul de față, corespunde unui termen ebraic rar, *maḥalāṭōt*, tradus în Is. 3,21 prin περιπόρφυρος „veșmânt brodat cu purpură”, care pare să desemneze o haină de sărbătoare. Opțiunea traducătorului pentru ποδήρης indică o subliniere a preoției lui Iisus, nu o calitate a veșmântului de sărbătoare, în opoziție cu „hainele murdare”. ♦ „hainele murdare” sunt, după Didymos, faptele neconforme cu Legea. Numai după ispășirea acestor fapte marele preot se poate înveșmânta cu haina sacră, până la pământ. La un alt nivel, Didymos interpretează aceste „haine murdare” ca fiind păcatele întregii omeniri, preluate și răscumpărate de Iisus Hristos. Este importantă omonimia dintre cele două persoane, preotul veterotestamentar și Mântuitorul (aceleași speculații patristice ca și în cazul lui Iisus Nave).

3,5 „tiară”: gr. κίθαρις desemnează, în Ex. 28,4.39, tiara preoțească; acest termen redă mai multe cuvinte ebraice: aici echivalează un termen rar, *tānīph* „turban”, care nu este rezervat doar preoților (în Is. 62,3 este redat prin διόδημα). Ca și în cazul lui ποδήρης, traducătorul LXX alege lexicul grecesc caracteristic pentru veșmintele marelui preot. ♦ Punctuația traducerii de față respectă edițiile Rahlfs și Zeigler (și TM); însă în manuscrisul *Vaticanus* și în unele comentarii ale Părinților secvența „iar îngerul Domnului stătea [acolo]” constituie începutul versetului 6.

3,6 „a dat mărturie”: pentru utilizarea, în LXX, a verbului διαμαρτυρέω – διαμαρτύρομαι „a da mărturie”, uide nota la Deut. 4,26: „verbul διαμαρτυρέω corespunde în mod curent verbului ebraic *’ūdā* («a lua ca martor, a protesta, a avertiza, a declara») și în mod excepțional verbului *zāhar* («a învăța»).

Sensul clasic al lui διαμαρτυρέω este «a protesta luând ca martori zeii și oamenii, a afirma solemn»; contextul indică întotdeauna un avertisment pentru o faptă comisă, sensul fiind strâns legat de profeție și de legea divină. În Noul Testament este formulată limpede interdicția jurămintelor pe cer și pământ (Mt. 5,34; Iac. 5,12). ♦ „Îngerul” dă mărturie că Dumnezeu i-a spus într-adevăr cuvintele care urmează.

îngerul Domnului către Iisus, zicând: ⁷ „Acestea le zice Domnul Atotputernic: «Dacă vei umbla pe căile Mele și dacă vei păzi rânduielile Mele, atunci tu vei judeca în Casa Mea! Și dacă vei păzi curtea Mea, atunci îți voi da pe unii care să se îndeletnicească [cu slujba Templului] din mijlocul celor ce stau de față!»⁸ Ascultă dar, [o,] Iisuse, mare preot, tu și cei de pe

3,7 Versetul este dificil de înțeles atât în TM, cât și în LXX. „Dacă vei umbla... și dacă vei păzi... atunci tu... Și dacă vei păzi... atunci îți voi da...”: am tradus prin „atunci” cele două conjuncții καὶ urmate de verbe la viitor, care introduc propozițiile principale. ♦ „vei judeca în Casa Mea”: TM are „vei cârmui Casa Mea”. În LXX, verbul διακρίνω amintește una din funcțiile marelui preot din Ex. 28,30, de a „purta judecățile” (κρίσεις) fiilor lui Israel, pe pieptar, în fața Domnului. ♦ „și dacă (vei păzi)...”: nu apare în TM, unde verbul următor apare pe același plan („vei cârmui... și vei păzi”). În greacă, supravegherea curții Templului este o condiție pentru ca marele preot să primească oameni care să-l ajute. ♦ „...unii care să se îndeletnicească...”: TM are *mah^ekhīm*, plural de la *mahālākh*, derivat de la *hālakh* „a merge, a umbla”; cuvântul ar însemna deci „umblările”, în sensul de acces liber al lui Iosua „printre aceia care stau [în picioare]”. În LXX, ἀναστροφόμενος s-ar referi la unii care se angajează într-o activitate, au o funcție publică; deci Iisus ar avea în subordine slujbași ai Templului aleși printre cei care „stau [în picioare]” în fața lui.

3,8 „oameni care privesc la semne”: gr. ἄνδρες τερατοσκόποι; TM are aici: „[sunt] ca niște oameni ai semnelui”; Aquila recurge aici la o formă în genitiv, τέρατος, iar Symmachos traduce prin θαυμαστοί „[oameni] de minune”. Termenul ebraic de aici, *mōphēth* („semn, minune”), este în mod curent redat prin τέρας, care are același sens („semn, prevestire, făptură care constituie un semn”). Aceste „semne” sunt în Biblie, începând cu Ex. 4,21, mai ales în expresia „semne și minuni”, faptele prin care Dumnezeu Își manifestă voința de a-Și salva poporul. Aici, LXX a atenuat elogiul adus însoțitorilor lui Iisus: aceștia nu sunt ei înșiși „semne”, ca în TM, ci sunt capabili să observe „semnele”, adică, după cum spune Theodor al Mopsuestiei, să „distingă cauzele evenimentelor ieșite din comun care vin de la Dumnezeu”; sau, mai precis, după Theodore, ei știu să observe „minunile și semnele transmise prin profeți și să se aștepte împlinirea”. ♦ „Vlăstarul”: gr. ἀνατολή corespunde, aici și în v. 6,12, ebraicului *ḥamah* „ceea ce răsare, lăstar, vegetație”; gr. ἀνατολή înseamnă „ceea ce se ridică” (verbul este ἀνατέλλω „a face să se înalțe, a ridica”) și este folosit în mod normal cu referire la astre (vezi *Anatolia*, „[țara de la] Răsărit”). LXX și, în urma ei, textele creștine rețin însă dublul registru, vegetal și astral, folosit în multe făgăduințe mesianice (e.g. LXX are același ἀνατολή, ἀνατέλλω și în Ier. 23,5, unde apare *ḥamāh*, și în Mal. 3,20, unde apare verbul *ḥārāh*). ♦ Cel care poartă numele „Vlăstarul” apare aici ca „rob”, „slujitor”, gr. δοῦλος, termen prin care este echivalat ebr. *’ebhedh*; acest apelativ se poate referi la profeți (e.g. Zah. 1,6) sau la poporul lui Dumnezeu (Iacob și Israel, e.g. Is. 41,8-9; în Is. 44,2, textul grecesc folosește echivalarea cu παῖς „copil, slujitor”, nu δοῦλος), sau la personaje importante, ca Zorobabel în ultimul verset din Aggeu. Punând în legătură

lângă tine, care şed dinaintea ta, că sunt oameni care privesc la semne! Iată, Eu îl aduc pe slujitorul Meu, Vlăstarul! ⁹ Că piatra pe care am pus-o în faţa lui Iisus, pe piatra care este una, sunt şapte ochi. Iată, Eu sap o groapă, zice Domnul Atotputernic, şi voi pune mâna pe toată nedreptatea din ţara aceea într-o singură zi! ¹⁰ În ziua aceea, zice Domnul Atotputernic, vă veţi pofti fiecare aproapele sub vie şi sub smochin»”.

expresia de aici cu Agg. 2,23 („Zorobabel..., robul Meu”) şi cu Zah. 6,12 („*Anatolē* va reconstrui Templul”), putem vedea în cele două versete (vv. 8-9), la un prim nivel de lectură, o referire la Zorobabel. Părinţii îl interpretează însă pe *Anatolē* în sens mesianic, aplicându-l lui Iisus, urmând astfel NT (Lc. 1,78). Iustin (*Dial.* 100,4; 106,5; 121,2; 126,1), Origen (*Contra Celsus* VI, 79), Didymos, referindu-se mai ales la Zah. 6,12, interpretează *Anatolē* ca „Răsărit”, invocând „Soarele dreptăţii” din Mal. 3,20: Iisus, ca Soare al dreptăţii, trebuie să vină de la Răsărit. Origen accentuează universalitatea mântuirii aduse de Hristos aşa cum soarele luminează lumea întreagă.

3,9 „Că piatra”: gr. *διότι ὁ λίθος*. În TM, formularea este „căci iată piatra”, unde „iată” pare a introduce o nouă viziune; absenţa din LXX a acestui element conduce la interpretarea pietrei ca explicaţie a versetului precedent, având ca subiect Vlăstarul. Pentru Părinţi, „piatra” este unul dintre numele mântuitorului aşteptat, fie că este vorba de Zorobabel, chemat să reconstruiască Templul, sau de cel pe care îl prefigurează, Mântuitorul Hristos. În mod tradiţional, „piatra” din acest verset este pusă în legătură cu „piatra din capul unghiului”, Ps. 117(118),22, şi îl indică pe Mântuitor; cei „şapte ochi” sunt echivalaţi cu cele şapte „duhuri” din Is. 11,1-3 (cf. e.g. Didymos). ♦ Expresia „a săpa o groapă” (gr. *ὀρύσσω βόθρον*) apare de mai multe ori în LXX – uide Ps. 56,7; Prov. 26,27; Ecl. 10,8; Sir. 27,26. TM are *litt.* „voi grava gravură” (de la verbul *pāthah* la forma *pi’ēl*). Traducătorul LXX a tradus aici un verb omofon, „a deschide”. Sensul fragmentului este coerent cu contextul (anularea nedreptăţilor), în care rămâne totuşi enigmatică prezenţa „pietrei”. ♦ „voi pune mâna pe...”: TM are „voi îndepărta...” ♦ „într-o singură zi”: exegeza textului ebraic formulează diverse ipoteze asupra acestei zile unice; Părinţii interpretează aici că iertarea păcatelor se face o singură dată, adică de către Hristos. Astfel, Didymos identifică acea zi cu viaţa pământească a lui Iisus, care „pune mâna” pe toată fărădelegea pentru „a ridica păcatul lumii” (In. 1,29).

3,10 „ziua aceea” poate fi înţeleasă ca o dată istorică, şi anume cea în care se încheie reconstrucţia Templului. Pentru Părinţi, este ziua Venirii lui Hristos, inaugurarea zilei eshatologice. ♦ „vă veţi pofti fiecare...”: invitaţia sugerează o sărbătoare între prieteni, într-o atmosferă de pace, simbolizată de mai multe ori în Biblie prin „viţă şi smochin”; şi în literatura greacă, via şi smochinul apar de obicei împreună (uide e.g. Homer, *Odissea*, 24,246; Herodot, *Istorie*, 193; Aristofan, *Pacea*, 190). De altfel, în ținuturile mediteraneene există obiceiul de a sădi smochini în vie.

4 ¹ Şi s-a întors îngerul care-mi vorbea şi m-a trezit ca atunci când cineva e trezit din somn, ² şi a zis către mine: „La ce priveşti tu?”. Şi am zis: „Am văzut şi, iată, un sfeşnic cu totul de aur, şi torţa pe acesta, şi şapte lămpi pe el, şi şapte tăviţe pentru lămpile de pe el; ³ şi doi măslini deasupra lui, unul de-a dreapta vasului şi altul de-a stânga”. ⁴ Şi l-am întrebat pe îngerul care-mi vorbea şi am zis: „Ce sunt acestea, stăpâne?”. ⁵ Şi a răspuns îngerul care-mi vorbea şi mi-a zis: „Nu ştii ce sunt acestea?”. Şi am zis: „Nu, stăpâne!”. ⁶ Şi a răspuns şi mi-a zis: „Acesta este cuvântul Domnului

4,1 „s-a întors... şi...”: verbul *ἐπιστρέφω* urmat de conjuncţia *καί* şi de un alt verb reprezintă o construcţie proprie textului biblic, în situaţii în care se anunţă o acţiune nouă sau se produce trecerea la o nouă atitudine.

4,2 „am zis”: TM are „a zis”; tradiţia rabinică interpretează însă formularea la persoana întâi. ♦ „un sfeşnic”: gr. *λυχνία*; descrierea sfeşnicului din sanctuar apare în Ex. 25,31-40; 38,13-17. Traducătorul reia lexicul grecesc din Exod, chiar dacă termenii ebraici subiacenţi sunt diferiţi de la o carte la alta. ♦ „torţa”, gr. *λαμπάδιον*: acest termen grecesc (care apare în texte şi în varianta *λαμπαδεῖον*) indică o torţă de mici dimensiuni, diferită de obiectul desemnat aici de ebr. *güllāh* „recipient”, transliterat *gōlath* în 2Par. 4,12.13 şi redat prin *ἀνθήμιον* „floare mică”, în Ecl. 12,6, acesta fiind un obiect de formă rotundă, o corolă sau o cupă, semănând cu floarea de migdal, în care se adună şi se sting feştilele (cf. şi nota la Ex. 38,16). ♦ Părinţii interpretează aici *λαμπάδιον* ca lumina purtată de sfeşnic, lumina lui Hristos, sau Hristos însuşi. Pentru Theodor al Mopsuestiei, sfeşnicul de aur reprezintă harul divin care se aprinde pe pământ şi se răspândeşte pentru toţi, iar *lampádion* este lumina care vine din har şi îi luminează pe toţi oamenii. ♦ Semnificaţia celor şapte lămpi (*λύχναι*) este dezvăluită mai departe, în v. 10, de către mesager. ♦ „şapte tăviţe”: gr. *ἐπτά ἐπαρυστρίδες*; TM are aici „de şapte ori şapte (*litt.* «şapte şi şapte») ţevi”, imagine susţinută arheologic de descoperiri din a doua jumătate a secolului XX – şapte lămpi cu şapte ciocuri fiecare (vezi R. North, „Zechariah's Seven-Spout Lampstand”, în *Biblica* 52, 2, 1970, pp. 183-206). Termenul grecesc de aici (şi v. 4,12) este propriu Septuagintei; el desemnează un recipient din care se toarnă untdelemn în (*litt.* „pe”, gr. *ἐπ-*) lămpi.

4,3 Cei doi măslini reapar în vv. 11 şi 14, ca obiect al unei întrebări şi al unui răspuns.

4,4 *Litt.* „Şi l-am întrebat şi am spus către îngerul care vorbea în mine, zicând”: această acumulare de verbe care desemnează rostirea pare specifică pentru Zaharia LXX (cf., de exemplu, vv. 4,5.6; cf. şi v. 1,17). ♦ Textul grecesc indică expres punerea unei întrebări (gr. *ἐπρώτησα*), în vreme ce TM are doar „am început să vorbesc”. ♦ „acestea”: gr. *ταῦτα*: demonstrativul se referă (în greacă şi în ebraică) la ansamblul pe care îl reprezintă sfeşnicul, nu la vreo parte din elementele sale componente.

4,6 „Acesta este cuvântul...” (gr. *οὗτος ὁ λόγος*): formularea nu este uzuală în introducerea unei profeţii; cel mai adesea apare: „acestea le spune Domnul” (*τάδε λέγει κύριος*) sau „a fost cuvântul Domnului” (*ἐγένετο λόγος κυρίου*) – vezi *infra*, vv. 4,8;

către Zorobabel zicând: «Nu cu oștire mare, nici cu putere, ci cu Duhul Meu, zice Domnul Atotputernic.⁷ Cine ești tu, muntele cel mare dinaintea

7,1. Mesagerul interpret începe să explice viziunea cu sfeșnicul citând cuvântul Domnului către Zorobabel. Acesta poate însemna fie că ceea ce Dumnezeu arată în vedenie vine de la Duhul Său și are un sens spiritual, fie că nimeni nu poate pretinde că înfăptuiește prin forțe proprii izbăvirea poporului, totul venind de la Domnul (*cf.*, *e.g.*, Deut. 8,17). Zorobabel își va îndeplini misiunea datorită duhului lui Dumnezeu, reprezentat de lumina din sfeșnic. ♦ Pentru Theodor al Mopsuestiei, viziunea sfeșnicului și a celorlalte obiecte trebuie înțeleasă ca un cuvânt al lui Dumnezeu: manifestarea bunăvoinței divine față de cetate, față de popor și față de Zorobabel. Pentru Chiril al Alexandriei, „tot ce a fost văzut se va împlini la vreme hotărâte, nu prin puterea omenească, ci prin puterea Duhului Sfânt”. Pentru Didymos, cuvintele care relatează vedenia s-au spus de Domnul pentru Zorobabel nu prin altă putere, ci prin Duhul Lui; el face legătura aici cu 1 Cor. 2,4-5: „...cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în vorbe convingătoare ale înțelepciunii, ci în dovada Duhului și a puterii, ca să nu se întemeieze credința voastră pe înțelepciunea oamenilor, ci pe puterea lui Dumnezeu”. Și pentru Ieronim, fraza aceasta oferă interpretarea viziunii, arătând, în Duhul lui Dumnezeu, etapele mântuirii: mai întâi prin Lege (sfeșnicul), apoi prin Hristos (torța) și prin Duh (cele șapte lămpi).

4,7 „Cine ești tu... ca să-ți meargă bine?»: TM are „Cine ești tu... ca un șes”. Traducătorul LXX înlocuiește metafora folosind verbul *κατορθόω* „a face drept, a îndrepta, a redresa, a duce la bun sfârșit, a reuși” și echivalează ironia din ebraică printr-o întrebare retorică ce presupune „nu vei reuși”. ♦ „voi scoate” este lecțiunea lui Rahlfs; Ziegler preferă „va scoate”, lecțiune minoritară, care este însă în armonie cu TM. Însă Părinții (Theodor al Mopsuestiei, Chiril al Alexandriei, Didymos, Theodoret) comentează lecțiunea majoritară, înregistrată în ediția Rahlfs: Dumnezeu îl extrage pe Zorobabel ca „piatră”, calificată aici drept „piatră a moștenirii”, ceea ce îl așază pe Zorobabel în sânul poporului care a primit de la Dumnezeu pământul ca moștenire și care este el însuși „moștenirea lui Dumnezeu” (*cf.* Deut. 2,12; 3,30; 32,9 etc.). ♦ „muntele... piatră”: alături de cele două imagini duce la ridiculizarea „muntelui celui mare” (τὸ ὄρος τὸ μέγα) care se opune „pietrei de moștenire” (λίθος τῆς κληρονομίας). După Didymos, „muntele” și „piatră” l-ar denumi aici, de două ori, pe Iisus. În ceea ce privește expresia „piatră de moștenire/moștenirii”, Didymos trimite la Is. 54,17, la Ps. 15,6 și mai ales la Ps. 2. E vorba de neamurile păgâne, primite moștenire, de către Iisus, de la Tatăl. Didymos propune și o altă interpretare a perechii „munte-piatră”. În acest caz n-ar mai fi vorba despre același personaj, Iisus, ci de două: muntele este Fecioara Maria, iar piatră, fiul ei, Iisus, născut fără tată. Piatra trimite la profeția lui Daniel (cap. 2): este piatră care dărmă colosul cu picioare de lut (simbolul puterilor politice). ♦ „asemănarea frumuseții frumuseții ei”: gr. *ισότης χάριτος χάριτα αὐτῆς*. Expresia apare simplu juxtapusă „pietrei de moștenire”, ceea ce îi conferă un aer enigmatic; forma de feminin a pronumelui grecesc poate fi o trimitere la „piatră”, λίθος putând fi de genul feminin sau de genul masculin. Gr. *χάρις* echivalează de obicei ebr. *hēn*, „farmec, frumusețe, grație”;

lui Zorobabel, ca să-ți meargă bine? Și voi scoate piatră moștenirii, asemenea frumuseții frumuseții ei!».

⁸ Și a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: ⁹ «Măinile lui Zorobabel au întemeiat Casa aceasta, și mâinile lui o vor desăvârși; și vei recunoaște că Domnul Atotputernic m-a trimis la tine. ¹⁰ Căci cine a socotit[-o] de nimic în zilele măruntelor? Și se vor bucura, și vor vedea piatră de cositor în mâna lui Zorobabel. Acești șapte sunt ochii Domnului, cei care scrutează peste tot pământul».¹¹ Și am răspuns și am zis către el: „Ce sunt acești doi

„bunăvoință”; „har” (*cf.* și v. 6,14). După Didymos, venirea Mântuitorului pe pământ s-a petrecut în har. Citează Ef. 2,8.

4,8 „Și a fost cuvântul Domnului” (gr. *καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου*): aici apare formula uzuală de introducere a unei profeții, în greacă și în ebraică – *uide* și vv. 6,9; 7,4; 8,1.18. 4,9 Versetul fixează rolul lui Zorobabel, care fondează și duce la bun sfârșit lucrarea Templului; cele două verbe grecești definitorii aici sunt *θημελιόω* și *ἐπιτελέω*. Pentru creștini, aici este prefigurarea lui Hristos, Întemeietorul adevăratului Templu.

4,10 „cine a socotit[-o] de nimic în zilele măruntelor?” (TM are: „Cine disprețuiește ziua lucrurilor măruntelor?”): verbul *ἐξουθενόω* „a socoti de nimic, a disprețui” este propriu Septuagintei. În versetul de față, verbul este urmat de o construcție prepozițională (*εἰς ἡμέρας μικράς*) neobișnuită în greacă; ea pare să fie aici o transpunere mecanică a originalului ebraic, unde apare prepoziția *l'*. ♦ Didymos sugerează că *ἡμέρας μικράς*, *litt.* „zilele mici”, ar putea însemna și că au fost puține – numai șaptezeci de ani, căci Dumnezeu nu îngăduie ca încercările să dureze prea mult. În sens alegoric, „zilele mici” se opun acelor pe care venirea Luminii le va face lungi. ♦ „piatră de cositor”: în greacă este folosit adjectivul *κασσιτέρειος*, un *hapax* LXX, care este însă bine atestat la Plutarh; termenul este format pe baza substantivului *κασσίτερος* „cositor” (folosit aici de Aquila) și echivalează ebr. *b^edhil* în listele de metale din Num. 31,22; Iez. 22,18.20; 27,12. Această piatră ar putea desemna firul cu plumb folosit în zidărie, sau o piatră aleasă, pusă deoparte, cea dintâi a construcției, sau o piatră prețioasă „gravată (conform TM la 3,9) cu cositor”. Pentru comentatorii creștini, piatră îl desemnează pe Hristos. Pentru Chiril al Alexandriei, ea este „în mâna” lui Zorobabel, adică este puterea ce vine de la Dumnezeu, și anume Hristos. ♦ „ochii”: Bart B. Bruehler (2001) analizează sensurile terminologiei văzului din acest capitol; termenul ebr. *‘ēyayim* „ochi” poate fi perceput în trei straturi distincte. În primul rând, „ochii” se referă la revelația vizionară care cuprinde aproape în întregime segmentul Zah. 1-8, inclusiv viziunea din cap. 4. În al doilea rând, termenul trimite la menirea interpretului de a vedea dincolo de aparența literară și istorică a viziunilor, precum și de a redacta materialul vizionar și oracular. În ultimul rând, „ochii” fac să se concentreze atenția asupra profeției din vv. 4,6-10, unde ebr. *‘ēyayim* este utilizat într-o manieră care la început este enigmatică, dar care la o privire mai pătrunzătoare pune în lumină sensul profeției.

4,11 Părinții văd răspunsul la această întrebare în v. 14.

măslini de-a dreapta sfeșnicului și de-a stânga?”.¹² Și l-am întrebat și a doua oară, și am zis către el: „Ce sunt cele două ramuri de măslin care stau pe brațele celor două țevi de aur care se scurg în tăvițele de aur și le umplu?”.¹³ Și a zis către mine: „Nu știi ce sunt acestea?”. Și am zis: „Nu, stăpâne!”.¹⁴ Și a zis: „Aceștia sunt cei doi fii ai belșugului, care stau pe lângă Domnul întregului pământ!”.

⁵ ¹ Și m-am întors, și mi-am ridicat ochii și am văzut și, iată, o seceră zburătoare! ² Și a zis către mine: „Ce vezi tu?”. Și am zis: „Eu văd o seceră

4,12 „ramuri”, gr. κλάδοι, este un termen care corespunde celebrului ebr. *šibboleth*, cuvântul folosit ca test de pronunție în Jud. 12,5-6. Cuvântul ebraic este rar; pare să indice o scurgere de apă (gr. διώρυξ), dar aici a fost înțeles ca „ramură” din vârful tuburilor, prin care se scurge untdelemnul în tăviță, pentru a întreține lumina. ♦ Aceste detalii ale sfeșnicului nu fuseseră formulate în prezentarea inițială a viziunii; Chiril al Alexandriei remarcă deosebirile: la o privire mai atentă asupra sfeșnicului se dezvăluie faptul că măslinii nu sunt cu adevărat niște pomi, ci doar ramuri; el interpretează textul prin prisma pasajului Rom. 11,24: ramurile naturale, κλάδοι, ale măslinului sunt evreii, în vreme ce creștinii sunt ramurile altoite (verbul este ἐκτερίζομαι). În acest tablou, viziunea Îl înfățișează pe Hristos, care are alături de Sine Biserica, formată din „două popoare”. ♦ „pe brațele”: gr. ἐν ταῖς χερσὶ; sintagma corespunde unei turnuri prepoziționale ebraice (*b'yadh*), care are însă înțelesul de „în puterea”, „care depinde de”. ♦ „celor două țevi”: gr. τῶν δύο μυστήρων; substantivul este un *hapax* LXX, întâlnit însă relativ frecvent în textele medicale, pentru a desemna „nărilor”; este dubletul termenului μυκτήρ, mai bine atestat. Pe lângă aceasta, cuvintele desemnează, încă de la Aristofan, ciocul unei lămpi. ♦ „care se scurg în tăvițele de aur și le umplu”: TM are „vărsându-și în ele [untdelemnul] auriu”.

4,14 „fii ai belșugului”: gr. υἱοὶ τῆς πλοῦτητος. Formularea în limba greacă reprezintă o calchiere a textului ebraic, în care este exprimată apartenența (*b'neḡ-*) la o anumită realitate caracterizantă – în cazul de față, „belșugul”, „abundența”, „grăsimea” (*yīḥār*, *litt.* „untdelemn proaspăt [de măslin]”; *vide* Deut. 7,13; Os. 2,8). Se face trimitere și la ideea de „ungere”, speculată de unii Părinți. Doutreleau propune echivalarea „fils de l'onction”. Această „ungere” ar fi, după Didymos, cunoașterea mistică a Sfințelor Scripturi, compuse din Lege (Moise) și Profeții (Ilie). Legea și Profeții ar fi așadar cei doi fii. Pentru Metodi din Olimp (*Symp.* X, 2), măslinul este imaginea Legii date lui Moise în pustiu, cele două ramuri sunt Legea și Profeții; cele două puteri care stau de strajă la Dumnezeu (Hristos și Duhul Sfânt) toarnă, prin ramurile de măslin, untdelemnul duhovnicesc, ca să strălucească lumina cunoașterii lui Dumnezeu.

5,1 „m-am întors”: *vide* nota la v. 4,1. ♦ „o seceră zburătoare”: gr. δρέπανον πετόμενον. TM are „un sul care zboară”: termenul ebraic *m'gillāh* „sul” este redat de Theodotion și Aquila prin διφθέρα „pergamant”, de Symmachos prin ὥς εἰλημα „un fel de de sul”;

zburătoare lungă de douăzeci de coți și lată de zece coți”.³ Și a zis către mine: „Acesta e blestemul care se răspândește pe fața întregului pământ, căci orice hoț va fi osândit la moarte potrivit cu acesta și orice om care jură strâmb va fi osândit la moarte potrivit cu acesta”.⁴ „Și-l voi aduce, zice Domnul Atotputernic, și va pătrunde în casa hoțului și în casa celui care jură mincinos pe numele Meu; și se va așeza în mijlocul casei lui și o va mistui, și lemnele ei, și pietrele ei.”

⁵ Și a ieșit îngerul care-mi vorbea și a zis către mine: „Îndreaptă-ți ochii în sus și vezi ce este lucrul acesta care iese!”.⁶ Și am zis: „Ce este?”. Și [el]

echivalarea cu „secera” poate fi o înlocuire intenționată sau rodul unei confuzii între *m'gillāh* și *maggāl*. Ieronim cunoaște diferența dintre textul ebraic și LXX, dar comentează că și dacă e vorba de seceră, și dacă e vorba de carte, ambele se referă la pedepsirea păcatelor. ♦ „secera” ca simbol al mâniei și al sfârșitului apare și în Apoc. 14,14-20. ♦ Dimensiunile secerei sunt excesive pentru o unealtă, iar în TM ar indica un sul neobișnuit de mare; pe de altă parte, cifrele oferite amintesc de pridvorul Templului (*vide* 3Rg. 6,3: „douăzeci de coți lungime [...] zece coți lățime [...]”). „Cotul” (gr. πῆχυς), vechea măsură babiloniană, avea în mod normal lungimea de 0,495 m; „cotul” attic era puțin mai scurt (0,444 m).

5,3 „blestemul”: gr. ἀπά are ca sens prim „rugăciune”, de unde, prin extindere, „imprecăție, blestem” – o evoluție veche în limba greacă. Dincolo de caracterul religios solemn al cuvântului, acesta prezintă avantajul de a fi omofon cu ebr. *ālāh*, glosat de Părinți prin τιμωρία „pedeapsă”. ♦ „hoț... om care jură strâmb”: în TM, paralela dintre hoț și sperjur este subliniată de repetarea cuvintelor *mizzeh kāmōhā*, *litt.* „de la acesta conform cu aceasta”, plasate înaintea verbului *nāqāh*, care, la pasiv, are sensurile „a fi curățat/îndepărtat, a fi purificat” (ceea ce ar putea însemna fie achitare, fie condamnare); pomind de la cele două cuvinte care se repetă, unii au văzut aici o aluzie la ceea ce ar fi scris pe o față și pe cealaltă față a unui sul ca acela din Iez. 2,9-10, și au tradus „conform scrierii pe o parte... conform scrierii pe cealaltă parte”. Traducătorul LXX a echivalat *mizzhh* prin ἐκ τούτου, care poate fi înțeles fie „de aceasta (= seceră)”, fie „din pricina aceasta (= vina care face obiectul condamnării)”; al doilea termen, *kāmōhā*, a fost redat în greacă prin ὥς θανάτου „la moarte”, poate fiindcă traducătorul va fi văzut o legătură cu ebr. *mōth* „moarte”.

5,4 „Și-l voi aduce”: în TM, verbul este la forma de perfect (= „îndeplinit”) – blestemul este deja prezent. ♦ „o va mistui”: verbul συντελέω apare frecvent în textele profetice pentru a indica împlinirea unei pedepse distrugătoare.

5,5-11 A doua viziune din acest capitol este mai complexă și mai enigmatică decât prima. Mesagerul îi cere în mod repetat lui Zaharia să privească: de două ori, explicit, în v. 5 și de trei ori prin îndemnul ἰδοὺ „vezi/iață”, în vv. 7 și 9.

5,6 „banița”: gr. μέτρον, *litt.* „măsură, vas de măsurat”. TM are *ēphāh* (care apare de obicei, în LXX, transliterat: οἰφί/ιφι) – măsură de capacitate de 45 de litri, utilizată

a zis: „Aceasta este banița care iese”. Și a [mai] zis: „Aceasta este strâmbătatea lor pe tot pământul”. ⁷ Și, iată, o greutate de plumb ce se ridică; și, iată, o femeie ședea în mijlocul baniței! ⁸ Și a zis [îngerul]: „Aceasta este nelegiuirea”. Și a aruncat-o în mijlocul baniței și i-a aruncat bucata de plumb în gură. ⁹ Și mi-am ridicat ochii și am văzut și, iată, două femei care

pentru solide. Echivalarea grecească din versetul de față este o lărgire terminologică, pentru că μέτρον este „măsură” în general; acest termen grecesc este asociat altor unități de măsură în Iez. 45,10-11. Ieronim folosește aici *amphora*.

5,7 „greutate de plumb”: gr. τάλαντον μόλιβον. Primul termen echivalează ebraicul *kikkār*, ce desemnează un disc, de obicei de aur, aici de plumb, care putea servi ca unitate de măsură a greutății sau a valorii. (În LXX este uneori transliterat.) Al doilea termen, μόλιβος „plumb”, are o etimologie neclară; este atestat sub această formă în *Iliada*, dar în ansamblul literaturii grecești (și în Septuaginta) poate fi găsit cu variante ortografice: μόλιβδος, μόλυβδος. ♦ *Codex Alexandrinus* oferă aici o lecțiune diferită, care schimbă imaginea: în locul femeii ce iese din mijlocul baniței (... τοῦ μέτρου), atestă o primă variantă [ἐν μέσῳ] ταρτάρον „[în mijlocul] lumii subpământene”, pe care o corectează în τάλαντον „talantului [de plumb]”. Aceasta este secvența pe care o analizează de mai multe ori Origen (în comentariile transmise în limba greacă, *Com. Mt.* 14,10, și în omiliile păstrate numai în traducerea latinească, e.g. *Omilia la Exod* 6,4, și care devine imaginea proverbială: femeia, o păcătoasă, este așezată pe un talant de plumb, care, prin greutatea sa, o trage la fundul apei).

5,8 „bucata de plumb”: gr. λίθος..., *litt.* „piatra de plumb”. ♦ Theodor al Mopsuestiei interpretează astfel imaginea: femeia așezată pe baniță este nelegiuirea; ea este aruncată înăuntrul baniței și i se pune peste gură bucata de plumb: astfel nelegiuirea nu mai poate vorbi, deci nu-i mai poate ademeni pe israeliți. Sfârșitul scenei arată ștergerea păcatelor și a pedepselor. Subiectul nu este precizat, dar Ieronim atribuie această acțiune îngerului, care o închide într-o tăcere veșnică pe cea care odinioară se bucura de fărâdelegile ei.

5,9 Cele două femei înaripate sunt dificil de identificat. Ieronim relatează interpretarea iudaică: aceste femei sunt cele două popoare, mezii și macedonenii, care i-au înfrânt pe babilonieni și și-au pus în loc propria nelegiuire; Ieronim preferă însă să le interpreteze, asemenea Targumului, ca imagine a celor douăsprezece triburi ale lui Israel, dintre care unele au fost cucerite de asirieni, iar altele, de caldeeni. ♦ „pupăza”: gr. ἔρως corespunde, în TM, unei păsări pe care ceilalți traducători antici o identifică cu ἐρφοδός „bătlan”; *uide* la Lev. 11,19 (și nota *ad locum* în prezenta ediție), unde este înregistrat printre „sporcăciuni”. Pupăza, considerată animal magic în Egipt, era o pasăre „impură” prin faptul că se hrănește cu stârvuri și zboară în jurul mormintelor; Theodor al Mopsuestiei insistă asupra vitezei cu care zboară această pasăre între cer și pământ; Didymos vede în ea un simbol al Antihristului și pune în opoziție aripile ei cu aripile porumbelului, simbolul Duhului Sfânt. Ieronim analizează identificarea acestei păsări și dă alte două echivalențe: bătlanul și uliul (*miluus*), care este adoptat în traducerea lui și rămâne predominant în comentariile occidentale.

ieșeau și o suflare în aripile lor; și ele aveau aripi ca aripile puzezei. Și au ridicat banița între pământ și cer. ¹⁰ Și am zis către îngerul care-mi vorbea: „Unde duc acestea banița?”. ¹¹ Și el a zis către mine: „Să-i înalțe casă în țara Babilonului și să pregătească; și o vor așeza acolo pe locul pregătit”.

6 ¹ Și m-am întors și mi-am ridicat ochii și am văzut și, iată, patru care ce ieșeau dintre doi munți, iar munții erau munți de aramă. ² La carul dintâi

5,11 „Să-i înalțe casă”: gr. οἰκοδομησαι αὐτῷ οἰκίαν. Pronumele αὐτῷ se referă la „baniță” (termen care în greacă este de genul neutru); în TM, este un pronume feminin, care poate trimite fie la efa, fie la femeie, ambele feminine. ♦ „Babilonul” rămâne pentru Părinți o imagine a trufiei și nelegiurii. ♦ „să pregătească... pe locul pregătit (*litt.* «pe pregătirea ei»): TM are „când va fi pregătită [casa], ea (= efa) va fi așezată pe pregătirea/temelia ei (= a casei)”. Părinții (Theodor al Mopsuestiei, Theodoret, Didymos) înțeleg astfel: construirea casei e menită să fixeze definitiv la Babilon nelegiuirea sau pedeapsa pentru nelegiuire.

6 Capitolul al șaselea reunește două secțiuni: viziunea cu cele patru care (vv. 1-8) și oracolul despre încununarea Vlăstarului (vv. 9-13). Comentatorii remarcă însă că prima constituie încheierea șirului de viziuni ale lui Zaharia (opt la număr), în vreme ce vv. 9-13 se înscriu într-o linie diferită a textului, mesianică. ♦ Cele patru care și caii lor amintesc de călăreții din prima viziune, iar seria viziunilor se rotunjește în chip firesc prin această revenire. Carele ies dintre cei doi munți, întocmai ca bărbatul călare din v. 1,8. Caii de la cele patru care se disting prin culori (vv. 6,2-3), într-un mod similar cu v. 1,8 (cu ușoare diferențe), iar mesagerul-interpret îi asimilează carele cu cele patru vânturi trimise de Dumnezeu să străbată pământul. ♦ Autorul Apocalipsei s-a inspirat din capitolele 1 și 6 din Zah. (Apoc. 6,1-8).

6,1 „patru care”: termenul grecesc ἄρμα „car” corespunde aici ebr. *mer^ekhābhāh*; acesta, ca și *rekhebh*, denumește orice fel de car de război. În mistica iudaică medievală, ebr. *mer^ekhābhāh* denumește carul lui Dumnezeu, asimilat tronului Său, așa cum apare în viziunea care deschide Cartea lui Iezechiel (v. 1,26). ♦ Munții „de aramă” (gr. χαλκᾶ) par să fie în opoziție cu munții „umbroși” din v. 1,8 (*uide supra*, nota *ad loc.*); mențiunea poate fi interpretată ca semn al unui blestem, ca în Deut. 28,23 („și deasupra capului tău cerul va fi de aramă și pământul de dedesubt, de fier”), sau ca o simplă referire la lumea celestă din care descind carele.

6,2-3 Pentru culorile diferite ale cailor, *uide* nota la v. 1,8. ♦ Părinții interpretează prezența carelor, culorile și direcțiile în care pornesc carele. Pentru Theodor al Mopsuestiei, carele sunt puterile cerești, pe care mesagerul le prezintă drept cele patru vânturi aflate în slujba Domnului; sunt puternici pentru că ies din munții de aramă. Culorile cailor sunt simbolice: negrul este semnul doliului și al pedepsei; caii de această culoare urmează să se îndrepte spre miazănoapte (v. 6); caii albi urmează să-i ajute pe robi să se elibereze; roibii pornesc spre miazăzi, pentru a lupta împotriva celor care-i asuprașesc pe israeliți; cei târcați, suri, au o menire amestecată, cum este și culoarea lor: să-i pedepsească

[erau] cai roibi, iar la carul al doilea, cai negri; ³ și la carul al treilea cai albi, iar la carul al patrulea, cai târcați, suri. ⁴ Și am răspuns și am zis către îngerul care-mi vorbea: „Ce sunt acestea, stăpâne?” ⁵ Și a răspuns îngerul care-mi vorbea și a zis: „Acestea sunt cele patru vânturi ale cerului; ies să-I stea alături Domnului întregului pământ!”. ⁶ [Carul] la care erau caii negri a pornit către țara de la miazănoapte; iar cei albi au pornit în urma lor; și cei târcați au pornit către țara de la miazăzi; ⁷ iar cei suri au pornit și cătau să pornească a cutreiera pământul. Și el a zis: „Porniți și cutreierați pământul!”. Iar [ei] au cutreierat pământul. ⁸ Și [el] a strigat și a vorbit cu mine,

pe dușmani, să-i ajute pe israeliți. Chiril al Alexandriei oferă o asociere mai limpede a celor patru culori cu cele patru imperii care și-au exercitat pe rând puterea împotriva israeliților: „roibii” sunt babilonienii, cei „negri” sunt perșii și mezii, cei „albi” sunt grecii și macedonenii, iar cei „târcați” sunt romanii. Această ultimă identificare, anacronică din punctul de vedere al Cărții lui Zaharia, se explică prin concepția despre caracterul „profetic” al textului. O interpretare similară se găsește la Ieronim, care aduce în plus justificări ale simbolisticii cromatice: roșul sugerează caracterul sângeros al babilonienilor, negrul îi descrie pe mezi și perși; macedonenii au dreptul la alb pentru că în timpul stăpânirii lor a avut loc biruința Macabeilor, iar romanii sunt în același timp și „târcați”, și puternici, pentru că unii dintre împărații lor au fost favorabili evreilor, în vreme ce alții i-au asuprit.

6,3 „târcați, suri”: gr. ποικίλοι ψαροί; cel dintâi termen corespunde în ebraică unui cuvânt la plural format pe radicalul *MT*, care indică „forța”; apare la Aquila și la unii comentatori ai textului cu acest înțeles (καρτεροί sau ισχυροί); această lecțiune este asumată de comentatorii care atribuie această culoare, simbolic, romanilor, popor puternic prin excelență (Chiril al Alexandriei, Ieronim).

6,5 „care-mi vorbea”, *litt.* „care vorbea în mine” – ebraism (gr. ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί); secvența este absentă în TM; pare să fi fost introdusă aici printr-o armonizare cu v. 6,4. ♦ „cele patru vânturi”: funcția carelor este asimilată cu cea a celor „patru vânturi” din alte texte: mesageri ai voinței divine care pot „risipi” (Ier. 25,16 LXX = 49,36 TM), pot aduce nimicirea sau, uneori, o pot opri (Apoc. 7,1 și, poate, Zah. 6,8); în alte pasaje, cele „patru vânturi” indică pur și simplu cele patru puncte cardinale, de unde Domnul fâgăduiește să-i adune pe cei risipiți. ♦ „ies să-I stea alături Domnului”: TM are „ies după ce au stat înaintea Domnului”. ♦ „Domnul întregului pământ” (πάσης τῆς γῆς), ca și în v. 4,14; titlul este rar, textul biblic oferind mai frecvent formula „Domnul pământului”.

6,6 „[Carul] la care”: versetul începe în greacă abrupt (ἐν ᾧ ἦσαν, *litt.* „[Cel] la care erau”), printr-o traducere literală din ebraică, responsabilă pentru un dezacord formal (*litt.* „au pornit”).

6,7 „cei suri”: TM are „cei puternici”. ♦ „Și el a zis”: subiectul nu este precizat nici aici, nici în versetul următor; ar putea fi Dumnezeu sau mesagerul.

6,8 „a strigat”: gr. ἀβεβόησεν, TM are „m-a strigat”. Manuscrisele lucianice dau o traducere dublă: „a strigat și m-a chemat”, pentru a corecta prima traducere, inexactă

zicând: „Iată, cei ce pornesc către țara de la miazănoapte mi-au potolit mânia în țara de la miazănoapte!”.

⁹ Și a fost cuvântul Domnului către mine, zicând: ¹⁰ „la cele din robie, de la conducători și de la oamenii ei de folos și de la cei care au cunoscut-o, și intră tu în ziua aceea în casa lui Iosias, [fiul] lui Sophonias cel venit din Babilon; ¹¹ și ia argint și aur și fă cununi, și pune-le pe capul lui Iisus, [fiul]

(verbul ebraic înseamnă „a striga”, dar este la forma *hiph'il*, cauzativă, unde are sensul precis de „a chema, a convoca”). ♦ „cei ce pornesc...”: Didymos cel Orb precizează că aici este vorba de caii negri din v. 6; el remarcă opoziția dintre vântul rece și aspru de la miazănoapte și vântul înmiresmat de la miazăzi, amintit în Cânt. 4,16. ♦ „mi-au potolit mânia în țara...”: TM are: „mi-au odihnit duhul (*rūah*) în țara...”. Toate cele trei elemente ale segmentului (verbul, complementul lui și valoarea simbolică a nordului) sunt ambivalente, deopotrivă în ebraică și în greacă. Verbul grecesc ἀναπαύω (utilizat aici) este echivalentul obișnuit pentru ebr. *nōah*; prin „potolire” se poate înțelege că se pune capăt mâniei sau, dimpotrivă, că ea se stinge doar după ce a pedepsit. Sensurile multiple ale termenul θυμός („suflu vital, mânie”) justifică în parte prezența lui aici, cu toate că echivalarea uzuală pentru *rūah* este πνεῦμα („suflu-suflare, spirit”). ♦ „țara de la miazănoapte” ar putea fi Babilonul, dar este explicată de o tradiție ebraică relatată de Ieronim ca imperiul mezilor și perșilor, cucerit de macedonenii. Teritoriile respective nu se află la nord de Israel, dar din acea direcție veneau dușmanii, fiindcă pe acolo era drumul.

6,10 „la cele din robie”: gr. λαβὲ τὰ ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας; în TM, verbul este urmat direct de *mē'ēth* (*litt.* „din” + marca acuzativului), fără vreun complement direct, ceea ce-i descumpănește pe comentatorii. Traducătorul în greacă a plasat articolul neutru plural τὰ înaintea prepoziției ἐκ. ♦ Theodor al Mopsuestiei consideră pasajul analog cu cele din Ex. 25,2-3; 30,16; 35,5 și urm., unde Moise primește o poruncă asemănătoare; Didymos presupune că „cele din robie” se referă la odoarele pe care crotopitorii babilonieni le jefuiseră din Templu. El reia apoi alegoria obișnuită cu privire la aur și argint: acestea reprezintă duhul și cuvântul. ♦ „intră”: în grecește, verbul este la viitor cu valoare de imperativ. La fel în versetele următoare. ♦ „de la conducători... cunoscut-o”: TM are aici trei nume de donatori, care apar în alte locuri drept nume de preoți. LXX le interpretează: *Hel'day* ca ἄρχοντες „conducători”, *Iōbhiyyāh* ca χρήσιμοι „oameni de folos” și *Y'dha'yāh* ca ἐπεγνωκότες „cei care au cunoscut”. ♦ „Iosias, [fiul] lui Sophonias”: acest personaj nu mai apare în nici un alt loc din Biblie; ar putea fi fiul preotului Sophonias, prieten al lui Ieremia (Ier. 36 [29 TM], 25-29; 44 [37 TM], 3; acesta a fost deportat în 587 î.H. – *vide* 4Rg. 25,18).

6,11 „argint și aur”: *vide* și Agg. 2,8-9; Zah. 14,14. ♦ „cununi” (gr. στεφάνους); manuscritele lucianice (de pildă, cel folosit de Theodor al Mopsuestiei) atestă aici o formă de singular, în armonie cu pasajul următor (v. 14); forma de plural, în acord cu textul ebraic (care dă, de altfel, tot o formă de singular în v. 14), este susținută de celelalte manuscrise. Eusebiu dă acestor cununi o valoare tipologică, glosându-le prin termeni diferiți:

lui Iosedec, marele preot.¹² Și spune-i: «Acestea le zice Domnul Atotputernic: 'Iată un bărbat, Vlăstar [e] numele lui, și de sub el va lăstări și va clădi Casa Domnului.'¹³ Și acesta va primi tărie și va ședea și va cârmui pe tronul său; și va fi preotul de-a dreapta sa și sfățuire de pace va fi între ei doi.¹⁴ Iar cununa va fi pentru cei care stăruie răbdători și pentru oamenii ei de folos și pentru cei care au cunoscut-o, în favoarea fiului lui Sophonias și

Iisus/Iosua întors din exil este o prefigurare a lui Iisus Hristos înălțat la ceruri, „încoronat cu diadema dumnezeirii Tatălui și împodobit cu tiara divină” (DE IV, 17,19). Didymos dă o interpretare alegorică: Iisus, prefigurare a lui Iisus Hristos, merită să primească toate cununile de biruitor sau toate cununile virtuților. Exegeții s-au întrebat de ce anume trebuia să se facă mai multe cununi? O explicație ar fi destinatarii diferiți: o cunună pentru preot și o alta pentru rege; o altă explicație vede în forma de plural precizarea elementelor componente ale unei singure coroane. ♦ „pe capul lui Iisus”: exegeții remarcă faptul că o coroană regească i-ar fi revenit lui Zorobabel, prințul descendent al lui David; ea îi este dată marelui preot, pentru că Zorobabel nu a mai ajuns să fie rege.

6,12 „Vlăstar”: gr. ἀνατολή; TM *ḥmah* „lăstar, mlădiță”. Pentru sensul lui mesianic, uide supra, nota la v. 3,8. ♦ „va lăstări”: gr. ἀνατελεῖ; traducerea păstrează jocul etimologic din textul ebraic. ♦ „Casa (Domnului)”: gr. οἶκος echivalează de obicei ebr. *bayith*, dar aici TM are *ḥeykhal* „templu”, redat de obicei prin ναός.

6,13 „tărie”: termenul grecesc ἀρετή corespunde aici, ca și în Av. 3,3, ebraicului *hōdh*, care desemnează măreția, grandoarea, splendoarea regală ce-I sunt atribuite lui Dumnezeu în Biblie, precum și „aducerea de laudă” din partea oamenilor; limba greacă nu poate oferi un singur echivalent, constant, pentru acest ansamblu de sensuri. Aquila folosește aici un neologism, ἐπιδοξότης, Symmachos preferă δόξα, Theodotion, εὐπρέπεια („înfățișarea frumoasă, măreția”). BA echivalează aici cu *excellence*, NETS, cu *virtue*. ♦ „de-a dreapta sa”: TM are „pe tronul său”. LXX vrea să distingă între preot și cel care este pe tron. Targumul are „un mare preot lângă tronul lui (= al lui Mesia)”. Textul prezintă totuși o autoritate bicefală; de altfel, și în Ier. 33,14ss TM, în viziunea instituțiilor poporului mesianic, puterea regală și cea sacerdotală vor fi asociate. ♦ Despre acest pasaj, exegeții discută dacă marele preot are doar rolul de a vesti sosirea lui Mesia sau dacă apare ideea existenței a două personaje mesianice, ipoteză discutată în legătură cu unele texte de la Qumran. ♦ Părinții văd aici două prefigurări ale aceluiași Iisus Hristos, deopotrivă Rege și Mare Preot.

6,14 „cei care stăruie răbdători”: gr. ὑπομένω, care echivalează de obicei ebr. *qāwah* „a aștepta, a nădăjdui” (aici însă TM are un nume propriu – cf. nota la v. 6,10), indică în greacă o atitudine de tărie în încercare, de stăruință susținută de o așteptare plină de încredere. ♦ „în favoarea”: gr. χάρις echivalează ebr. *ḥēn* „farmec, recunoștință, bunăvoință, favoare, har” ♦ „pentru cântare [de slavă]”: gr. εἰς ψαλμόν; TM are „pentru amintire (*zikkārōn*) în casa lui YHWH”; pentru acest paralelism, uide Ex. 30,16 și Num. 10,10. Traducătorul în greacă pare să fi citit *zim'rah* „cânt” în loc de *zikkārōn*.

pentru cântare [de slavă] în casa Domnului’». ¹⁵ Iar cei care [sunt] departe de ei vor veni și vor clădi în casa Domnului; și veți cunoaște că Domnul Atotputernic m-a trimis la voi. Și așa va fi dacă veți asculta, dând ascultare glasului Domnului Dumnezeului vostru”.

7 ¹ Și a fost [așa]: în anul al patrulea, în vremea regelui Darius, a fost cuvântul Domnului către Zaharia, în [ziua] a patra a lunii a noua, care este Chaseleu. ² Și a[u] trimis la Betel, Sarasar și Arbeseer, regele și oamenii lui, ca să-L împace pe Domnul, ³ zicând către preoții din casa Domnului

6,15 „cei care [sunt] departe de ei”: „de ei” este o precizare proprie LXX, care stabilește aici două categorii de „constructori”: evreii întorși din exil, cărora li se cere (vv. 6,9-11) să dea ce au mai bun, și popoarele îndepărtate, care vor contribui și ele la zidirea Templului. Chiril al Alexandriei: cei care sunt departe din pricina greșelilor vor fi chemați de credință; creștinii vor alcătui un singur popor împreună cu Israel. Despre contribuția „neamurilor” la dezvoltarea Ierusalimului, vezi și Agg. 2,7 și Is. 60,11. ♦ „veți asculta, dând ascultare”: gr. εἰσακούοντες εἰσακούσθε; construcția care dublează verbul redă fidel în greacă formularea intensivă specifică textului ebraic. Îndemnul de a asculta glasul lui Dumnezeu constituie una din caracteristicile Deuteronomului.

7,1 Oracolele din capitolele 7 și 8 se plasează în 518 î.H. (în noiembrie), în al patrulea an al domniei lui Darius, nu în al doilea, ca viziunile de până aici. ♦ *Chaseleu*, gr. Χασελεν reproduce ebr. *kis'lēw*, denumirea celei de-a noua luni a calendarului babilonian; termenul, atestat în aceeași formă în Cărțile Macabeilor, este transcris însă Χασελουν în 2Ezr. 11,1.

7,2 „Și a[u] trimis la Betel, Sarasar și Arbeseer, regele...”: ...εἰς Βαιθηλ Σαρσασαρ καὶ Αρβεσεερ ὁ βασιλεὺς...: LXX păstrează cu rigiditate ordinea cuvintelor din textul ebraic, cu toate că înțelesul este enigmatic: TM are *litt.* „Și a trimis Bēyth-’ēl Šar-’efer și Reghem melekh cu oamenii lui...”, ceea ce s-ar putea interpreta: „Și Bēyth-’ēl i-a trimis pe Šar-’efer și pe Reghem-rege...”; Bēyth-’ēl i-ar putea desemna pe oamenii de la acel sanctuar, sau formează un nume compus împreună cu numele următor; Reghem melekh ar putea fi un nume compus, sau l-ar desemna pe purtătorul de cuvânt al regelui. În LXX, adăugarea prepoziției εἰς face din Betel locul de destinație al soliei, iar cele două nume proprii constituie subiectul predicatului la singular, care nu are complement. Titlul de „rege” poate desemna în Biblie orice conducător al unei cetăți sau al unui popor. ♦ Părinții (Theodor al Mopsuestiei, Theodoret, Chiril al Alexandriei, Ieronim) au încercat să înțeleagă cine sunt membrii acestei delegații. După numele perse pe care le poartă și după întrebarea pe care o pun, Părinții presupun că e vorba de conducătorii israeliților aflați într-un mediu străin (unde a fost perpetuat cultul, departe de Templu), eventual înalți funcționari ai regelui Darius, care erau însă „cinstitori de Dumnezeu”. ♦ „ca să-L împace pe Domnul”: TM are „ca să îmblânzească fața lui YHWH”.

7,3 „A intrat aici în luna a cincea ofranda sfințită” (gr. τὸ ὀρίασμα): TM are „trebuie să plâng în luna a cincea, postind (*litt.* «fiind nazir»)”. Traducătorul în greacă va fi citit, în

Atotputernic și către profeți: „A intrat aici în luna a cincea ofranda sfințită, după cum am făcut deja de mai mulți ani?”.⁴ Și a fost cuvântul Domnului oștirilor către mine, zicând: ⁵ „Spune către tot poporul țării și către preoți, zicând: «Dacă postiți ori vă tânguiți în fiecare a cincea ori a șaptea [lună] – și iată, [sunt] șaptezeci de ani! –, oare pentru Mine ați ținut post?!⁶ Și dacă mâncați sau beți, oare nu voi mâncați și nu voi beți?⁷ Oare nu acestea sunt cuvintele pe care le-a grăit Domnul prin profeții de mai înainte, când era Ierusalimul locuit și înfloritor, iar cetățile lui jur-împrejur și ținutul muntos și cel de la șes erau locuite?»”.⁸ Și a fost cuvântul Domnului către Zaharia, zicând: ⁹ Acestea le spune Domnul Atotputernic: „Judecați drept și arătați milă și îndurare fiecare față de fratele său; ¹⁰ pe văduvă și pe orfan și pe străin și pe sărac nu-i asupriți, iar răutatea fratelui său nici unul [dintre voi] să nu o țineți minte în inimile voastre!¹¹ Și nu s-au supus să ia seamă, ci

locul verbului *bākhāh* „a plânge” și al infinitivului absolut *hinnāzer*, „a fi *nazir* (= consacrat)”, o formă a verbului *bō* „a intra” urmată de *kōh* „astfel” și de substantivul *nēzer* „închinare, sfințire”. Aquila oferă o traducere a termenului *nēzer* prin τὸ ἀφορισμένον „lucru pus deoparte”. Se poate presupune, astfel, că ἀγίασμα se referă aici la lamentația și postul din luna a cincea (iulie), care comemora cucerirea Ierusalimului în 586 î.H.

7,4 „Domnului oștirilor”, conform textului antiohian: la fel în TM. Ziegler preferă lecțiunea care omite τῶν δυνάμεων.

7,5 Cele două posturi comemorează, primul (cf. v. 7,3), cel din 9 Av, căderea Ierusalimului și distrugerea Templului, în iulie 586 î.H. (uide 4Rg. 25,8 sq. și Ier. 52,12-13), iar cel de-al doilea, din 3 Tișri, asasinarea lui Godolias (numit de Nabucodonosor guvernator al Iudeei, după distrugerea Ierusalimului), în august 587 î.H. (uide 4Rg. 25,25 și Ier. 48 [41 TM], 1-3). În afara acestor posturi sunt menționate în Biblie alte două: în 17 Tammuz (luna a patra) și 10 Tevet (în luna a zecea) – uide *infra*, Zah. 8,19.

7,7 „prin profeții”, *litt.* „prin mâinile profeților” – traducerea în grecește calchiază construcția ebraică. ♦ „ținutul muntos și cel de la șes” nu corespund exact cu TM, care are „*Neghebbh* și *š'phēlāh* [= ținutul de jos/șes]”.

7,9 „Judecați drept”: gr. κρίμα δίκαιον κρίνατε, *litt.* „judecați judecată dreaptă”, TM are „judecată a adevărului”. Termenul grecesc δίκαιος este folosit ca echivalent pentru *'emeth*, ca și în Iez. 18,8, cu toate că este mai potrivit termenul ἀλήθεια, așa cum apare în vv. 7,20; 8,8.16.19. ♦ „arătați milă și îndurare”: gr. ἔλεος καὶ οἰκτιρμὸν ποιεῖτε, *litt.* „săvârșiți milă și îndurare”.

7,10 „iar răutatea fratelui său... în inimile voastre!”: TM are „și nimeni [dintre voi] să nu gândească rău în inima sa împotriva fratelui său”.

7,11 „au întors spatele nebunește”: gr. ἔδωκαν νότον παραφρονοῦντα, *litt.* „au dat un spate care cugetă pe alături”; TM are *litt.* „au dat un umăr răzvrătit”, expresie prezentă și în Neh. 9,29 (= 2Ezr. 19,29, unde participiul ebraic este echivalat cu „neascultător”). ♦ „și-au astupat urechile”, *litt.* „și-au îngreunat urechile” – calc după ebraică.

[Mi]-au întors spatele nebunește; și-au astupat urechile, ca să nu [-Mi] dea ascultare,¹² iar inima și-au făcut-o nesupusă, ca să nu dea ascultare legii Mele și cuvintelor pe care le-a trimis Domnul Atotputernic întru duhul Său, prin profeții lor de mai înainte. Și s-a arătat mânie mare de la Domnul Atotputernic.¹³ Și va fi așa: după cum El a grăit și [ei] nu l-au dat ascultare, așa vor striga, dar Eu nicidecum nu le voi da ascultare, zice Domnul Atotputernic.¹⁴ Și-i voi lepăda printre toate neamurile pe care nu le-au cunoscut, iar pământul va fi pustiit în urma lor, de nu va mai străbate și nu se va mai întoarce nimeni; și pământul ales l-au dat spre nimicire”.

8¹ Și a fost cuvântul Domnului Atotputernic, zicând: ² Acestea le zice Domnul Atotputernic: „Cu strășnicie am iubit Ierusalimul și Sionul, cu strășnicie mare, cu patimă mare strașnic l-am iubit”. ³ Acestea le zice

7,12 „inima... nesupusă” (gr. τὴν καρδίαν... ἀπειθῆ): TM are „inimă de cremene”. Adjectivul grecesc ἀπειθής a fost folosit ca echivalent pentru substantivul *šāmīr*, rar întâlnit, și, probabil tocmai de aceea, neînțeles de traducător; *šāmīr* indică ceva ascuțit sau dur, spin, diamant, cremene; celelalte două pasaje din TM în care este atestat (Ier. 17,1 și Iez. 3,9) nu au echivalent în LXX. ♦ „legii Mele și cuvintelor pe care le-a trimis Domnul”: TM are „Legii și cuvintelor pe care le-a trimis *YHWH*”. TM vede aici o declarație a profetului, iar în LXX cuvântul Domnului alternează cu cel al profetului.

7,13 LXX plasează în viitor urmările neascultării îndărătnice („va fi așa”), în vreme ce în TM este o descriere la timpul trecut. La fel și în v. 14.

7,14 „pământul ales”: gr. γῆν ἐκλεκτήν. Adjectivul ἐκλεκτός corespunde aici, în Agg. 2,7 și Ier. 3,19; 32,20 (= TM 25,34) unui termen cu radicalul *HMD*, care indică ceva dezirabil; același termen ebraic este tradus în Ier. 12,10 (într-un tablou similar, al devastării) prin ἐπιθυμητός („dorit”).

8 Capitolul acesta este segmentat în două părți, bine delimitate prin formula introductivă identică (vv. 1 și 18). Cele două segmente sunt prevestiri de bine pentru Ierusalim. Primul dintre ele cuprinde șapte oracole privitoare la întoarcerea Domnului în Ierusalim, la o nouă eră de pace, prosperitate și binecuvântare.

8,1 Formula introductivă nu menționează nici un destinatar, spre deosebire de vv. 1,17; 4,8; 6,9; 7,1.4.8; 8,18. Chiril al Alexandriei și Theodoret al Cyrului adaugă în comentariile lor πρὸς με „către mine”.

8,2 „Cu strășnicie am iubit”: gr. ἐζήλωσα... ζῆλον μέγαν; uide *supra*, v. 1,14. ♦ „Ierusalimul și”: aceste cuvinte apar în plus în LXX față de TM, anticipând versetul următor și fiind în armonie cu v. 1,14. ♦ Asocierea dintre „iubirea geloasă” (ζῆλος) și „pasiune intensă”, „mânie” (θυμός) este frecvent întâlnită în textul biblic – uide Num. 25,11; Iez. 5,13; 16,38.42; 23,25; 35,6; Na. 1,2.

8,3 Aici este reluată tema întoarcerii Domnului, anunțată în v. 1,16. ♦ „cetatea cea adevărată”: gr. πόλις ἡ ἀληθινή; TM are *tr* *hā-'emeth* „cetate a adevărului/fidelității”.

Domnul: „Și Mă voi întoarce spre Sion, și Mă voi sălăslui în mijlocul Ierusalimului, și se va chema Ierusalimul cetatea cea adevărată, iar muntele Domnului Atotputernic, munte sfânt”.⁴ Acestea le zice Domnul Atotputernic: „Iarăși vor ședea bătrâni și bătrâne în piețele Ierusalimului, fiecare cu toiagul în mână din pricina mulțimii zilelor [sale].⁵ Iar piețele cetății se vor umple de băieți și de fetele jucându-se în piețele ei.”⁶ Acestea le zice Domnul Atotputernic: „Într-adevăr, de va fi cu neputință în ochii celor rămași din poporul acesta, în zilele acelea, oare și în ochii Mei va fi cu neputință?” zice Domnul Atotputernic.⁷ Acestea le zice Domnul Atotputernic: „Iată, Eu Îmi mântuiesc poporul din țara de la răsărit și din țara de la apus,⁸ și-i voi aduce și-i voi sălăslui în mijlocul Ierusalimului; și vor fi poporul Meu, iar Eu voi fi Dumnezeu lor într-adevăr și într-dreptate!”.

⁹ Acestea le zice Domnul Atotputernic: „Să se întărească mâinile voastre, ale celor care ascultați în aceste zile cuvintele acestea din gura profeților,

Acest calificativ nu mai apare în altă parte, pentru Ierusalim; el a fost mai târziu aplicat de creștini Ierusalimului ceresc sau Bisericii. Origen numește „adevăratul Ierusalim” (τὰ ἀληθινὰ Ἱεροσόλυμα) acel Ierusalim pe care Iisus interzice să te juri, „pentru că este cetatea Marelui Împărat” (Mt. 5,35: expresia provine din Ps. 47/48,3).

8,4 „în piețele”: termenul grecesc folosit aici (πλατεῖαι „străzi largi, piețe”) apare asociat, în alte cărți ale Bibliei, cu mari dezastre – Am. 5,16; Na. 2,5; Ier. 9,21 (20); 27 (50 TM),30; 30,15 (49,26 TM); 31 (48 TM),38; Plâng. 2,11-12; 4,18. În pasajul de față însă, piețele publice sunt un simbol al fericirii regăsite. ♦ „cu toiagul în mână”: Targumul interpretează: „fiecare va fi ocrotit de faptele sale bune”.

8,6 „de va fi cu neputință”: TM are „dacă pare extraordinar/minunat”. Ideii de miracol din TM îi corespunde, în LXX, opoziția între „imposibil” în ochii oamenilor și „posibil” la Dumnezeu (*uide* Gen. 18,14; Iov 42,2; Mt. 19,26). ♦ „celor rămași”: cf. nota la Sof. 3,12.

8,7 „mântuiesc”: aceeași utilizare a verbului gr. ἀνασφύζω ca în Zah. 2,7; majoritatea manuscriselor au verbul simplu σφύζω.

8,8 „și vor fi poporul Meu... lor”, *litt.* „Îmi vor fi popor și Eu le voi fi Dumnezeu” – formula „scurtă” a Legământului.

8,9 „care ascultați în aceste zile... din ziua când... și de când... Templul”: TM are: „care ascultați în aceste zile... în ziua (*b'yōm*) când s-a pus temelie Casei [...], pentru [re]construcția (*ḥibbānōth*) Templului”; în LXX, reconstrucția Templului pare încheiată, pe când în TM lucrările se află la început, ceea ce ar data pasajul la începutul activității lui Zaharia, după intervenția lui Aggeu. ♦ „Casa [...] Templu”: gr. οἶκος... ναός. Termenul grecesc οἶκος, corespunzând ebr. *bayit*, este folosit frecvent în Cartea lui Aggeu pentru a desemna „Casa Domnului” (vv. 1,2.4.8.9.14; 2,3.7.9), dar și pentru orice casă; aceeași utilizare și aici, cu deosebirea că οἶκος reprezintă un echivalent nu doar pentru ebr. *bayit*, ci și pentru *hēykhāl* (vv. 6,12.14.15); acesta din urmă este redat o singură dată prin

din ziua când s-a pus temelie Casei Domnului Atotputernic și de când s-a clădit Templul!¹⁰ Căci înainte de zilele acelea plata oamenilor nu [le] va fi spre folos, iar plata dobitoacelor nu va fi [defel]; iar pentru cel ce iese și pentru cel ce intră nu va fi pace din pricina strâmtorării; și îi voi trimite pe toți oamenii, pe fiecare împotriva aproapelui său.¹¹ Iar acum nu Mă port cu cei rămași din poporul acesta precum în zilele de mai înainte, zice Domnul Atotputernic,¹² ci mai degrabă [le] voi arăta pace: vița-de-vie își va da rodul ei, și pământul își va da recoltele, și cerul își va da roua, iar Eu îi voi înstăpâni pe cei rămași din poporul Meu peste toate acestea.¹³ Și [așa] va fi: după cum ați fost într-blestem printre neamuri, casă a lui Iuda și casă a lui Israel, tot așa vă voi mântui și veți ajunge într-binecuvântare. Prindeți curaj și întăriți-vă mâinile!”.

¹⁴ Căci acestea le zice Domnul Atotputernic: „După cum M-am cugetat să vă fac rău când M-au mâniat părinții voștri, zice Domnul Atotputernic, și nu M-am răzgândit,¹⁵ tot așa sunt pregătit și am cugetat în zilele acestea să fac bine Ierusalimului și casei lui Iuda. Prindeți curaj!¹⁶ Acestea sunt lucrurile pe care să le faceți: grăiți adevărul fiecare către aproapele său și judecați pașnică judecați la porțile voastre;¹⁷ și nimeni să nu cugete în inima sa răul aproapelui său, iar jurământul mincinos să nu-l îndrăgiți, căci toate acestea [Eu] le-am urât!”, zice Domnul Atotputernic.

ναός, în versetul de față. Aceași alternanță οἶκος / ναός în numirea Templului se poate constata și în 1 și 2 Esdra, cu deosebirea că acolo ναός desemnează atât templul păgân al regelui Nabucodonosor (1Ezr. 1,39; 2Ezr. 5,14), cât și Templul din Ierusalim (1Ezr. 2,14; 4,45; 5,55; 2Ezr. 6,5).

8,10 Spre deosebire de textul grecesc, care folosește în acest verset timpul viitor, TM oferă aici o imagine a unor fapte plasate în trecut. Theodor al Mopsuestiei și Theodoret citează un text cu verbele la trecut, iar Didymos, deși are un text cu verbe la viitor, le comentează ca pe niște acțiuni din trecut, de vreme ce le situează „înainte de zilele făgăduinței” și le dă o valoare alegorică atemporală.

8,11 „nu Mă port”: în TM verbul este subînțeles.

8,12 „[le] voi arăta pace”: TM are *litt.* „căci sămânță de pace”.

8,13 „întru blestem... într-binecuvântare”: TM are „blestem... binecuvântare”. ♦ „întăriți-vă mâinile”, *litt.* „fiiți tari în mâinile voastre”. Ieronim a tradus aici textul LXX „...în inimile voastre”.

8,16 Porunca de a spune fiecare aproapelui său adevărul este reluată de Pavel în Ef. 4,25. ♦ „judecată pașnică judecați”: TM are „adevăr și judecată de pace judecați”.

8,17 Acest verset este citat de Pavel în 1Cor. 13,5 și apare și în *Epistola lui Barnaba* 2,8. ♦ „Domnul Atotputernic”: TM are doar YHWH.

¹⁸ Și a fost cuvântul Domnului Atotputernic către mine, zicând: ¹⁹ „Acestea le zice Domnul Atotputernic: «Postul al patrulea și postul al cincilea și postul al șaptelea și postul al zecelea vor fi pentru casa lui Iuda spre bucurie și spre veselie și spre sărbători bune; și vă veți veseli, iar adevărul și pacea să le iubiți!»”.

²⁰ „Acestea le zice Domnul Atotputernic: «Vor mai veni popoare multe, locuitori din cetăți multe. ²¹ Și se vor aduna locuitori din cinci cetăți într-o singură cetate, zicând: ‘Să mergem să ne rugăm feței Domnului și să căutăm fața Domnului Atotputernic!’”. Voi merge și eu». ²² Și vor veni popoare multe și neamuri multe să caute fața Domnului Atotputernic la Ierusalim și să împace fața Domnului.” ²³ „Acestea le zice Domnul Atotputernic: «În

8,18-23 Începutul celei de-a doua pericope a capitolului 8 pare să fie un răspuns la întrebarea formulată în vv. 7,3-5: posturile vor fi înlocuite de bucuria sărbătorilor, iar sfârșitul capitolului se deschide asupra unei perspective universaliste.

8,19 Postul din luna a patra, 17 Tammuz, comemorează prima spărtură din zidul Ierusalimului, înainte de cucerirea cetății (Ier. 39,2 TM), la sfârșitul lui iunie 587 î.H.; postul din luna a zecea, 10 Tevet, este legat de începutul asedierii Ierusalimului de către Nabucodonosor; *uide supra*, nota la v. 7,5. ♦ „vă veți veseli”: nu are echivalent în TM.

8,20 „popoare multe”: un „plus” al LXX.

8,21 „Și se vor aduna locuitori din cinci cetăți într-o singură cetate”: Rahlfs și Ziegler adoptă o lecțiune absentă în multe manuscrise, care precizează numărul cetăților (cinci, πέντε). Precizarea numărului poate fi rezultatul unei contaminări cu textul LXX la Is. 19,18: ... ἔσονται πέντε πόλεις („vor fi cinci cetăți”). TM are: „Și locuitorii vor merge de la una la alta”. ♦ „să căutăm fața Domnului”: TM are „să-L căutăm pe YHWH”.

8,22 „neamuri multe”: TM are „neamuri puternice”.

8,23 „zece oameni... unui iudeu”, *litt.* „dacă vor apuca zece bărbați din toate limbile neamurilor și vor apuca de poala unui bărbat iudeu” – gr. εἰς introduce aici o condițională care nu e urmată de o regentă explicită: construcția e cunoscută încă din greaca arhaică. ♦ Ca și în alte pasaje din Biblie, numeralul „zece” indică un număr mare, dar neprecizat (*uide* Gen. 31,7; Lev. 26,26; Num. 14,22). Pentru Părinți, „zece oameni” înseamnă aici „neamuri numeroase”: Theodor al Mopsuestiei înțelege că, după întoarcerea supraviețuitorilor din exil, mulți străini, văzând bunăvoința lui Dumnezeu față de poporul Său, îi vor lua drept călăuză ca să ajungă la adevăr. Pentru Chiril al Alexandriei, păgânii se vor prinde de apostoli, așa cum fac copiii agățându-se de hainele părinților, pentru a merge pe calea lor; se vor converti la adevăr „toate neamurile din univers”.

♦ Prinderea poalei veșmântului ar reprezenta, după sursele acadiene, nu doar un gest de supunere sau de implorare, ci și unul de fidelitate; Părinții nu interpretează însă în felul acesta (*uide supra*); unii exegeți moderni fac legătura cu episodul relatat în Mt. 9,20, Lc. 8,44 (femeia suferind de scurgere de sânge care se vindecă atingându-se de poala hainei lui Iisus). ♦ „Dumnezeu este cu voi” – cf. 1Cor. 14,25.

zilele acelea, zece oameni din toate neamurile vor apuca de poala [veșmântului] unui iudeu, zicând: ‘Vom merge cu tine, căci am auzit că Dumnezeu este cu voi!’”.

9 ¹ Prevestire a cuvântului Domnului:

În țara Sedrach și [în țara] Damascului e jertfa Lui, căci Domnul îi supraveghează pe oameni și toate triburile lui Israel.

² Și Emathul între hotarele lui,

Tyrul și Sidonul, căci s-au istețit foarte.

³ Tyrul și-a zidit întărituri,

și și-a strâns comoară, argint ca pulberea

și și-a adunat aur cât noroiul de pe drumuri.

⁴ De aceea Domnul se va înstăpâni asupra-i

9-14 constituie segmentul de text numit Deutero-Zaharia. În vreme ce primele opt capitole datează evenimentele, cuprind viziuni, se referă la personaje anume: profetul Zaharia, marele preot Iisus, prințul Zorobabel, vorbesc despre reconstruirea Templului, aceste ultime șase capitole cuprind teme mai generale, uneori fără o continuitate explicită de la un segment de text la altul. Ele reiau teme care se găsesc deja la profeții mari, Isaia, Ieremia și Iezechiel, vestind pedepse, dar și făgăduințe de izbăvire, cu perspective mesianice.

9,1 „Prevestire: gr. λήμματα înseamnă *litt.* „ceea ce se ia/primește”; de aici „câștig”, „declarație credibilă”, „premisă”, „misiune încredințată cuiva”, „sarcină”. Echivalează aici ebr. *maššā*, *litt.* „acțiunea de a ridica”, iar de la „a ridica glas”, sensul de „rostire”, „oracol”. Termenul grecesc λήμματα este complinit aici de genitivul λόγου, ca și în v. 12,1 și Mal. 1,1; *uide* și nota la Av. 1,1. ♦ „jertfa Lui”: gr. θυσία αὐτοῦ; TM are „odihna Lui” (Aquila: ἀνάπαυσις, *Hexapla*: κατάπαυσις). Traducătorul LXX va fi citit *min^ehāh* „sacrificiu” în loc de *m^enūhāh* „odihnă”; a rezultat de aici o formulare grecească obscură. Theodor al Mopsuestiei folosește aici un plural și interpretează secvența ca imagine a păgânilor care aduc jertfe Stăpânului universului. Chiril are în textul său „odihnă”, pe care o interpretează ca oprire a mâniei lui Dumnezeu după pedepsire.

9,2 „căci s-au istețit foarte”: TM are „căci ea (= cetatea Sidonului) este înțeleaptă foarte”. Expresia grecească ἐφρόνησαν σφόδρα (la plural, deci referindu-se la ambele orașe) desemnează lipsa de măsură a planurilor acestora; este apropiată de gr. μέγα φρονέω „a avea gânduri trufase”. Părinții spun că e vorba de trufia cetăților amintite, pe care le mai acuză și de impietate și idolatrie.

9,3 „Tyrul... întărituri”: TM are aici un joc de cuvinte între numele semitic al Tyrului (Tōr) și māiōr „loc fortificat”; traducerea grecească nu l-a putut reda.

9,4 „De aceea”: TM are „Iată”. ♦ „se va înstăpâni”: verbul κληρονομέω este specific Deuteronomului, indicând luarea în posesie a țării de către Israel; aici este folosit pentru

- și va năruî în mare puterea lui,
și el va fi mistuit în foc.
5 Va vedea Ascalonul și se va înfricoșa
și Gaza, și se va-ndurera foarte;
și Accaronul, căci a ajuns de rușine cu greșeala sa.
Și va pieri regele din Gaza,
iar Ascalonul nu va mai fi locuit.
6 Și vor locui [oameni] de alt neam în Azotos,
și voi nimici semeția Străinilor.
7 Și le voi smulge sângele din gură,
și urâciunile lor dintre dinți;
și va rămâne și acesta pentru Dumnezeuul nostru,
și vor fi ca o căpetenie peste o mie în Iuda,
iar Accaronul precum Iebuseul.
8 Și Îmi voi pune la casa Mea ridicătură,

afirmarea puterii Domnului asupra neamurilor. ♦ „va năruî în mare”: gr. πατάξει εἰς θάλασσαν; expresia apare și în v. 10,11, în LXX și în TM, cu singura deosebire a variației prepoziționale în greacă (gr. εἰς / ἐν pentru ebr. b^e-). Didymos, urmat de Ieronim, atribuie o valoare alegorică încercării prin apă și foc.

9,5 „cu greșeala sa”: Ziegler și Rahlfs acceptă aici cuvântul παράπτωμα, atestat în papirusul W și în Venetus; cele mai multe manuscrise ale tradiției alexandrine au însă aici ἐλπίς (ἀπὸ τῆς ἐλπίδος αὐτῆς „din speranța sa”). Termenul παράπτωμα este atestat numai aici în corpusul Celor Doisprezece; în restul LXX, el apare în Ps. 18(19),13; 21(22),2 și de mai multe ori în Cartea lui Ieremias, corespunzând însă unor cuvinte ebraice diferite. În versetul de față, gr. παράπτωμα echivalează ebr. mabbāt „așteptare”, un substantiv rar, creat pe radicalul nābat „a-și îndrepta privirile către”, atestat în Zah. 12,10 și echivalat în general în LXX prin ἐπιβλέπω εἰς „a privi către”. Termenul mabbāt mai apare într-un singur pasaj în textul biblic, în Is. 20,5,6, și este tradus în limba greacă prin verbul πείθω (în vv. 5 și 6 este forma de perfect πεποιθότες).

9,6 „de alt neam... Străinilor”: gr. ἁλλογενεῖς corespunde aici ebr. mam^ezēr, care nu mai apare decât în Deut. 23,3 și se referă la copilul născut dintr-un evreu și o neevreică, neadmis în comunitate; ἁλλόφυλοι traduce în mod curent ebr. p^eliš^etīm „filisteni”. ♦ „semeția”: aici gr. ὕβρις corespunde ebr. gā’ōn „măreție”, folosit în sens peiorativ.

9,7 „urâciunile”: gr. βδελύγματα. În acest verset, termenul grecesc traduce ebr. šiqqūt, care desemnează în general idolii, în vreme ce mâncărurile necurate sunt denumite de obicei šeqeṭ (uide Lev. 5,2 și cap. 11).

9,8 LXX și TM oferă aici texte simțitor diferite, probabil ca urmare a unei lecturi diferite care s-a concretizat prin transpunerea în greacă a unei alte imagini. Față de litt. „voi pune dedesubt pentru casa Mea ridicătură”, TM are aici: „voi așeza tabără pentru casa Mea împotriva unei oștiri”; construcția ebraică hānāh min, cu sens militar, oferind

să nu mai treacă și să nu se mai întoarcă;
și nimeni nu va mai veni împotriva lor gonindu-i
pentru că acum Eu am văzut cu ochii Mei.

9 Bucură-te foarte, fiică a Sionului!

imaginea unei armate care își așază tabăra împotriva unui dușman, pare să fi fost deturnată prin citirea unei forme de la verbul nūah „a face să se odihnească, a așeza”; gr. ἀνάστημα („construcție, edificiu”) nu corespunde ebraicului miṭṭābhāh „împotriva (min) unei armate” din TM, ci pare să fie mai degrabă rezultatul unei citiri diferite: maṭṭābhāh „post de pază, santinelă”.

9,9 „Bucură-te... dă de veste”: gr. χαῖρε... κήρυσε; același îndemn la bucurie fusese formulat în v. 2,14, cu un vocabular diferit în ebraică și în greacă (τέρπου καὶ εὐφραίνου). Verbul κηρύσσω „a da de știre, a vesti”, folosit aici fără complement, corespunde ebr. rūa’ „a suna din trâmbiță, a striga de bucurie”. ♦ Îndemnul adresat Sionului și Ierusalimului se găsește și în Sof. 3,14: motivul este același, sosirea Domnului, regele lui Israel, în Ierusalim. Din punct de vedere istoric, regele sperat este prințul davidic Zorobabel, care însă nu a apucat să domnească; în interpretare creștină, vestirea se împlinește o dată cu intrarea lui Iisus în Ierusalim. Acest verset este citat în NT, cu unele variante, în Mt. 21,5 (îndemnul la bucurie este înlocuit de formula din Is. 62,11 „spuneți fiicei Sionului”) și în In. 12,15, „nu te teme, fiică a Sionului / fiică, Sioane”). ♦ „drept și mântuitor este el”: gr. δίκαιος καὶ σῳζὼν αὐτός. Calitatea de a fi „drept” (ebr. ṯaddīq) este un atribut al regelui mesianic, deopotrivă legitim și imparțial; uide și Is. 11,4-5; Ier. 23,5 LXX; Ps. 71(72),1-7. Al doilea atribut, σωτήρ „mântuitor”, echivalează o lectură mošīa’ diferită de TM, care are participiul de la forma pasivă a aceluiași verb; ceilalți trei traducători antici traduc însă la fel ca LXX; mošīa’ „salvator”, tradus mai adesea cu σωτήρ, este titlul acordat regelor pe care Domnul îi trimite poporului Său pentru a-l salva; uide Jud. 3,9,15; 4Rg. 13,5. ♦ Citarea versetului în Mt. 21,5 și In. 12,15 omite aceste epitete. În Comentariul la Matei, Origen semnalează deosebirile dintre cele două citări în evanghelii (XVI,14) și arată că îi sunt cunoscute cinci ediții (πέντε ἐκδόσεις) ale Cărții lui Zaharia. ♦ „blând și călare pe un asin și pe-un mânz tânăr”: gr. πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον. Termenul πραῦς „blând” (care traduce ebr. ānī, cu var. ānāw „sărac, sărman”, dar și „blând”) este un calificativ folosit și pentru a-l caracteriza pe Moise, în Num. 12,3. Pentru evoluția de sens în ebraică, precum și în greacă, uide nota la Sof. 3,12. Din cele două citate în NT ale acestui verset (uide supra), πραῦς apare numai în Mt. 21,5 (In. 12,15 omite toate cele trei titluri). Didymos apropie acest calificativ al regelui mesianic de autocaracterizarea lui Iisus („blând și smerit cu inima”) din Mt. 11,29-30. ♦ „asin”: gr. ὑποζύγιον, ebr. ḥamōr. Atât termenul grecesc, cât și cel ebraic desemnează un animal de povară; în koinē ajunge să numească măgarul (alături de ὄνος). În uzanțele Orientului Apropiat, acest animal este folosit de regi – uide 2Rg. 16,2 („cei doi asini sunt pentru casa regelui, să umble pe ei”). ♦ Expresia „mânz tânăr” (πῶλος νέος) din textul grecesc este redundantă:

Dă de veste, fiică a Ierusalimului!
 Iată, regele tău vine la tine,
 drept și mântuitor este el,
 blând și călare pe un asin și pe-un mânz tânăr.
¹⁰ Și va nimici carele din Efraim,
 și călărimea din Ierusalim,
 și va fi nimicit arcul de război,
 și [va fi] belșug și pace între neamuri.
 Și va stăpâni peste ape până la mare
 și peste râuri, [până] la capetele pământului.
¹¹ Iar tu, prin sângele legământului,

TM are aici 'ayir ben 'athônôth „mânz, fiul asinei”; πῶλος, ca și echivalentul său ebraic 'ayir, indică „puiul, mânzul asinei”; grecescul véoc, redundant, poate sugera faptul că mânzul acesta încă nu fusese încălecat. ♦ „...pe un asin și pe-un mânz...”: expresia din TM se poate interpreta fie referindu-se la două animale (w^e „și” cu valoare copulativă), fie la unul singur (conjuncția având valoare explicativă, „adică”). În LXX, Targum și Mt. 21,5 apar două animale; însă la Lc. 19,30 și In. 12,15 e vorba de unul singur. După Didymos, profeția s-a împlinit prin intrarea lui Iisus în Ierusalim, călare pe o măgăriță și pe un mânz, conform relatării din Matei (Duminica Floriilor). În registrul interpretării spirituale, fiica Sionului este sufletul atent la lucrurile bune, îndreptat spre realitățile invizibile și eterne. Sufletul ajuns la limanul păcii interioare (sau al comuniunii mistice) devine fiică a Ierusalimului.

9,10 „va nimici”: TM are „voi nimici”. ♦ „carele... călărimea”: gr. ἄρματα... ἵππων. TM are aici două substantive la singular, cu valoare de colectiv, bine redată de primul termen grecesc; este limpede că al doilea, *litt.* „cal”, trebuie înțeles ca un colectiv, „cavalerie”, ca în Ex. 14,7. ♦ „Efraim” este adesea folosit în VT ca sinonim pentru „Israel” (cf., e.g., Is. 7,2.8; Os. 4,17 etc.). ♦ „[va fi] belșug și pace”: TM are „va proclama pace”. ♦ „[până] la capetele pământului”, *litt.* „ieșirile pământului”. Stihul e considerat a fi împrumutat din Ps. 71(72), 8.

9,11 „puțul”, văzut ca o închisoare, trimite la Gen. 37,24, Ier. 45(38 TM),6 și chiar Dan. 6,17. Pentru Didymos, „puțul” (groapă fără apă) este chiar iadul, din care Iisus i-a răscumpărat pe oameni. ♦ Deși versetul nu este citat în NT, nici la Părinții apostolici și la apologeti, el figurează, în culegerea de *Testimonia* a lui Pseudo-Epiphani (85,3), împreună cu Os. 13,14, ca prevestire veterotestamentară a învierii lui Iisus. Începând cu secolul al IV-lea, el este atestat cu această semnificație la Chiril al Ierusalimului (*Cat.* XIII, 32-34) și în Comentariile continue la Cartea lui Zaharia. Interpretarea creștină implică referirea pronumelui óu la regele din vv. 9-10. În TM, pronumele și sufixele posesive fiind feminine, trimit la „Ierusalim”. Astfel, ceea ce era, istoric, eliberarea exilaților din Babilon este reinterpretat ca izbăvirea de păcat adusă de jertfa și învierea lui Hristos, punându-se pasajul în legătură cu Evr. 9,13-14.19-20; 13,20.

le-ai dat drumul prinșilor tăi din puțul fără apă.
¹² Veți șede în întăritură, voi, cei prinși ai adunării,
 și pentru fiecare zi a pribegiei tale îți voi plăti de două ori pe-atâta,
¹³ căci Eu te-am încordat pe tine, Iuda, arcu Meu,
 l-am copleșit pe Efraim
 și îi voi trezi pe copiii tăi, Sioane,
 asupra copiilor elinilor,
 și te voi apuca precum sabia unui războinic!
¹⁴ Și Domnul va fi asupra lor,
 și va țâșni ca fulgerul săgeată,
 și-Atotputernic Domnul din trâmbiță va trâmbița,
 El va porni tălăzuindu-Și amenințarea.
¹⁵ Domnul Atotputernic îi va apăra;

9,12 „Veți șede în întăritură”: TM are „întoarceți-vă la întăritură”, interpretat de Targum ca o încurajare către cetăți să se întărească din nou. ♦ „cei prinși ai adunării” (gr. δέσμιοι τῆς συναγωγῆς): formula nu păstrează aproape nimic din frumusețea celei ebraice: 'asirēy hattiq'wāh „prizonieri ai speranței”. Aici, ca și în Mich. 5,6, traducătorul pare să fi identificat nu radicalul QWH „a aștepta cu încredere, a spera”, ci pe cel omonim, „a aduna”. Traducerea grecească înlocuiește referirea la speranță cu o altă imagine emblematică a exilului: identitatea comunitară, συναγωγή.

9,13 „pe copiii tăi, Sioane, asupra copiilor elinilor”: TM are „pe copiii tăi, Sioane, asupra copiilor tării, Yāwān”. Acesta din urmă este numele ebraic al grecilor, pornind de la numele ionienilor, care erau mai aproape, pe țărmul Asiei Mici. Theodotion transliterază aici ἰαουαν, iar Targumul glosează: „neamurile”. Pentru Didymos cel Orb și Chiril al Alexandriei, versetul are un sens alegoric (grecii îi reprezintă pe eretici); pentru Theodoret al Cyrului, versetul este istoric și evocă războiul împotriva macedonenilor. ♦ „te voi apuca...”: TM are „voi face din tine...”.

9,14 „Domnul va fi”: TM are „YHWH va apărea”; verbul ebraic al teofaniilor este redat în alte locuri, precum și aici în unele manuscrise și la unii Părinți, prin forme de la ὄφθην, verbul vederii. ♦ „asupra lor”: prepoziția ἐπί poate fi aici adversativă („împotriva”), și atunci s-ar referi la „elinii” din versetul anterior, sau spațială, „peste”, semnificând ocrotirea divină asupra israeliților. ♦ „săgeată”: TM are „săgeata Lui”. Targumul înlocuiește explicativ „săgeată” prin „cuvinte”. După Didymos, „săgeata” face răni de iubire, provocate de „cuvântul lui Dumnezeu”, și trimite la Evr. 4,12 (cuvântul lui Dumnezeu ca o sabie cu două tășuri): sabia lui Dumnezeu îi taie pe nelegiuiți și dă viață aleșilor. ♦ „tălăzuindu-Și amenințarea”: TM are „în furtunile din Tēymān/miazăzi”, ceea ce trimite la Habaquq 3,11-12, unde amenințarea divină e descrisă în aceiași termeni.

9,15 „îi va apăra”: gr. ὑπερασπίζω face parte din vocabularul militar elenistic și înseamnă *litt.* „a acoperi cu scutul”. ♦ „îi vor îngropa în pietrele din praștii”: TM are „vor călca în picioare pietrele de praștie”. În ebraică, „pietrele de praștie” îi desemnează

și ei îi vor mistui și-i vor îngropa în pietrele din praștii,
și îi vor bea cu totul precum vinul,
și vor umple altarul ca pe niște vase.

¹⁶ Și-i va scăpa Domnul în ziua aceea,
ca pe niște oi, poporul Său,
căci pietre sfinte se rostogolesc asupra țării Sale.

¹⁷ Căci de se află ceva bun al Său și dacă este ceva ales la El,
grâu [va fi] pentru flăcăi
și vin înmiresmat pentru fecioare!

10 ¹ Cereți de la Domnul ploaie la vreme,
timpurie și târzie!

pe dușmani, în vreme ce „pietrele din cunună” din versetul următor îi simbolizează pe fiii Sionului. ♦ „îi vor bea... precum vinul”: TM are „vor bea, vor face larmă precum vinul”. ♦ „vor umple altarul ca pe niște vase”: TM are „se vor umple precum vasul, precum colțurile altarului”. LXX nu traduce termenul rar *zawīyōth* redat de Aquila, Symmachos și Theodotion prin *γωνία*, „colțuri”.

9,16 „în ziua aceea”: formulă ce marchează caracterul eshatologic al unui oracol; va reveni ca un leitmotiv în cap. 12–14. ♦ „pietre sfinte se rostogolesc asupra țării Sale”: gr. *λίθοι ἅγιοι κυλίσονται ἐπὶ τῆς γῆς αὐτοῦ*. În TM: „pietre de consacrare (*nēzer*) se vor ridica drept stindard” (sau, cu o emendare, „vor străluci”); termenul *nēzer* pare să indice semnul distinctiv al consacrării, „cununa”; Targumul se referă aici nu la pietrele diademei, ci la pietrele efodului. Față de imaginea din TM, a pietrelor care se ridică drept stindard (sau sclipesc) pe pământ, în LXX imaginea este a unor pietre care se rostogolesc, simbolizându-i pe sfinții răspândindu-se pe pământ, conform imaginii din Plâng. 4,1, unde pietrele sfinte desemnează populația Ierusalimului. ♦ Pentru Chiril al Alexandriei, „pietrele sfinte” sunt, în Biserică, învățătorii și mistagogii, care răspândesc propovăduirea.

9,17 „de se află ceva bun... dacă este ceva ales”: TM are o formulă exclamativă: „Cât va fi de bun și cât de frumos...”. ♦ „grâu [va fi] pentru flăcăi și vin... pentru fecioare”: tipar formularistic frecvent în paralelisme poetice desemnând de fapt două totalități: întregul A+B (aici grâu și vin) pentru întregul X+Y (aici flăcăi și fecioare = tineretul țării).

10,1 „ploaie la vreme, timpurie și târzie”: gr. *ὕετον... καθ' ὅραν πρόιμον καὶ ὀψιμον*; TM are „la vremea ploii de primăvară / ploii târzii”. LXX reia aici expresia din Deut. 11,14, pasaj în care textul ebraic are „ploaie de toamnă și ploaie de primăvară”. ♦ „străfulgerări”: gr. *φαντασία* trimite la o apariție extraordinară, fulgurantă. TM are *hazizim* „tunete/fulgere, „furtuni”. Traducătorul LXX va fi legat cuvântul de rădăcina *HZH* „a vedea”. Ieronim presupune că LXX a folosit acest cuvânt pentru a exprima măreția extraordinară a binefacerilor divine. Părinții greci înțeleg termenul în sensul de „fulgere”, punându-l în legătură cu spaima sau cu lumina, cu străfulgerarea adevărului dumnezeiesc în inteligența omului. ♦ „ploaie de iarnă”: TM are „ploaie în aversă”.

Domnul a dat străfulgerări
și ploaie de iarnă le va da lor,
fiecăruia, iarbă pe ogor.

² Căci glăsuitoarii au grăit necazuri,
și prezicătorii, vedenii mincinoase,
și vise mincinoase pomeneau,
și cu deșertăciuni mângâiau.

De aceea au fost izgoniți ca oile
și-au suferit, pentru că nu se afla vindecare.

³ Împotriva păstorilor s-a îndârjit mânia Mea,
și mieilor am să le port de grijă.
Și se va îngriji Domnul Dumnezeu Atotputernic de turma Sa, casa
lui Iuda,

și-i va face precum calul Său falnic în război.

⁴ Și de acolo și-a îndreptat privirea
și de acolo a rânduit [oștire],
și de acolo, arcul întru mânie;

de acolo va ieși tot cel ce izgonește într-olaltă.

⁵ Și vor fi precum luptătorii
ce calcă noroiul de pe drumuri la [vreme de] război;
se vor rândui [de luptă], căci Domnul este cu ei
și cei ce se urcă pe cai vor fi rușinați.

⁶ Și voi întări casa lui Iuda
și casa lui Iosif o voi mântui,
și-i voi sălăslui, căci i-am iubit,

10,2 „glăsuitoarii”: gr. *οἱ ἀποφθεγγόμενοι*. TM are aici un termen concret, *ῥᾶφῖμ*, care desemnează de obicei idolii domestici sau obiectele folosite în preziceri. ♦ „prezicătorii”: gr. *οἱ μάντιες*. Acest termen grecesc (ca și derivatele sale) este folosit în LXX preponderent cu valoare peiorativă, evocând practicile populațiilor păgâne. ♦ „pentru că nu se afla vindecare”: TM are „pentru că nu este păstor”.

10,4 „de acolo”, *lit.* „din el”. E greu de spus dacă e vorba de Dumnezeu sau de Iuda. Comentatorii patristici spun că războiul va fi purtat de Dumnezeu, care-i va lua din seminția lui Iuda pe învingători. ♦ „arcul întru mânie”: gr. *τόξον ἐν θυμῷ*; TM are „arcul de luptă”. Tradiția lucianică are aici: *ἐν πνεύματι θυμοῦ* „în suflul mâniei”. ♦ „izgonește”: s-ar putea înțelege și „iese cu oștirea”. ♦ „într-olaltă” poate avea sens temporal sau spațial: „în același timp/loc”.

10,6 Prin expresia „casa lui Iosif” se indică, aici și în Am. 5,6 și Abd. 18, Regatul de Nord (Efraim/Israel).

și vor fi de parcă nu M-aș fi întors de la ei [nicicând],
căci Eu sunt Domnul Dumnezeu lor și le voi da ascultare!

⁷ Și vor fi precum luptătorii lui Efraim,
și se va bucura inima lor ca de vin,
iar copiii lor vor vedea și se vor veseli
și se va bucura inima lor în Domnul.

⁸ Le voi face semn și-i voi primi,
căci îi voi răscumpăra
și se vor înmulți pe cât erau de mulți.

⁹ Și-i voi semăna printre popoare,
și cei de departe își vor aminti de Mine,
își vor crește copiii și se vor întoarce.

¹⁰ Și-i voi întoarce din țara Egiptului,
și dintre-asirieni îi voi primi,
și în ținutul Galaadului și în Liban îi voi duce,
și nu va fi lăsat dintre ei nici unul.

¹¹ Vor trece printr-o mare strâmtă
și vor izbi în mare valurile
și toate adâncurile râurilor vor seca

10,7 „vor fi precum luptătorii lui Efraim”: TM are „va fi (cu verbul la plural, acord după sens) ca un luptător Efraim”.

10,8 Verbul σημαίνω („a face semn”) reprezintă o traducere neobișnuită a ebr. *šāraq* „a fluiera, a convoca adunarea”; în alte pasaje, acest termen ebraic este echivalat prin σπιζω „a fluiera”. ♦ „îi voi răscumpăra”: TM are „i-am răscumpărat” – anticipare profetică.

10,9 „îi voi semăna” (gr. σπερῶ): verbul are aici, în greacă și în ebraică, sens pozitiv, la fel ca în Os. 2,23(25) și Ier. 38(31),27; dimpotrivă, sensul negativ oferă imaginea împrăstierii (explicită în verbul διασπείρω) – *vide* Deut. 4,27 și 30,3.4. ♦ „cei de departe își vor aminti”: TM are „în depărtări își vor aminti”.

10,10 „în ținutul Galaadului și în Liban”: despre deportarea celor din Galaad de către asirieni, *vide* 4Rg. 15,29. Cele două toponime sunt asociate și în Ier. 22,6. ♦ „și nu va fi lăsat dintre ei nici unul”: în funcție de referentul lui „dintre ei”, se înțelege că e vorba fie de poporul salvat (Muraoka), din care nu va fi părăsit nimeni, fie de populațiile care s-ar împotrivi întoarcerii poporului și care vor fi nimicite (comentariile patristice). TM are *litt.* „și nu se va găsi pentru ei”, text pe care traducătorii l-au interpretat fie „până nu va mai fi loc pentru ei”, fie „și nu le va fi de ajuns” – referindu-se la mulțimea celor care se vor întoarce.

10,11 „Vor trece... vor izbi”: TM are verbele la singular, subiectul ar putea fi YHWH.

și va lua sfârșit toată semeția asirienilor,
iar sceptrul Egiptului va pieri fără urmă.

¹² Și-i voi întâlni în Domnul Dumnezeu lor
și întru numele Lui se vor lăuda, zice Domnul.

11 ¹ Deschide, Libanule, porțile tale,
și să înghită focul cedrii tăi!

² Să se jeluiască pinul, căci a căzut cedrul,
fiindcă mai-marii în grea nenorocire au căzut!

Jeluiți-vă, stejari ai Basanului,
căci a fost doborât codrul cel des!

³ [Se-aude] glas de păstori tânguind,
căci a căzut în nenorocire mărirea lor!

[Se-aude] glas de lei răgând,
căci a căzut în nenorocire fala Iordanului!

10,12 „Dumnezeu lor” (gr. θεῷ αὐτῶν): aceste două cuvinte nu au echivalent în TM, datorându-se probabil unei armonizări cu v. 10,6. ♦ „se vor lăuda”: gr. κατακαυχῶσονται; TM are „vor umbla”. Diferența se datorează probabil unei citiri diferite: în loc de *HLK* „a merge”, *HLL* „a lăuda”.

11,1 Primele trei versete ale capitoului evocă o catastrofă, distrugerea a tot ceea ce se înălțase cu trufie. ♦ Menționarea Libanului se poate interpreta în diverse feluri: Libanul poate simboliza pe rege, pe cel bogat și „neamurile”. Targumul vede aici (și în Is. 2,13) Libanul ca pe o referire la dușmani; poate fi, dimpotrivă, o trimitere la Ierusalim, la Iuda sau la Templu, cu porțile și cedrii săi. O parte a tradiției evreiești, dar și creștine, vede în acest verset vestirea cuceririi cetății și a distrugerii Templului. Tradiția rabinică identifică Libanul cu Templul.

11,2 „Să se jeluiască”: gr. ὀλοῦζω „a se văicări” este relativ frecvent în LXX; este un verb uzual în greacă încă din epoca homerică (*Odiseea*) și indică strigătele rituale de bucurie și, uneori, de durere (ca în pasajul de față). ♦ „pinul” (gr. πίνυς), în comparație cu cedrul, se caracterizează prin înălțimea redusă. Theodor al Mopsuestiei comentează aici că „cei slabi” gem atunci când văd prăbușirea celor puternici. ♦ „stejarii Basanului”: gr. δρυές τῆς Βασανίτιδος; traducerea grecească oferă o formă elenizată a ebr. *Bāšān* – *vide* nota la Na. 1,4.

11,3 „tânguind”: gr. θρηνέω desemnează o lamentație, un cântec funebru, devenit chiar un gen liric. ♦ „fala”: gr. φρύαγμα echivalează aici și în Ier. 12,5; Iez. 7,24; 24,21 ebr. *gā'ōn* „mândrie”. În sensul său concret, cuvântul numește (începând cu Eschil) grohăitul sau nechezatul; în sens figurat (în LXX), indică aroganța. ♦ Pentru Theodor al Mopsuestiei, Iordanul suferă aroganța: „leii”, adică cei puternici, rag „pentru că văd ce pătesc cei care au disprețuit Iordanul”. Fluviul ar reprezenta Iudeea, care își va regăsi prosperitatea.

⁴ Acestea le zice Domnul Atotputernic: „Păstoriți oile căsăpirii, ⁵ pe care cei ce le-au dobândit le-au căsăpit și nu le-a părut rău, iar cei care le vând ziceau: «Binecuvântat fie Domnul, că ne-am îmbogățit!», iar păstorilor lor nu le-a păsat deloc de ele. ⁶ De aceea, nu-i voi mai cruța nicicum pe locuitorii țării, zice Domnul, și, iată, Eu îi dau pe oameni, pe fiecare în mâinile aproapelui său și în mâinile regelui său, și vor prăpădi țara și nu-i voi scăpa din mâna lor!

⁷ Și voi păstori oile căsăpirii către țara Canaanului. Și Îmi voi lua două toiege – unuia i-am pus nume «Frumusețe», iar celuilalt i-am pus nume

11,4 De aici începe textul în proză, care va mai cuprinde câteva scurte pasaje în versuri.

♦ „Domnul Atotputernic”: TM are „YHWH, Dumnezeu meu”. ♦ „păstoriți”: gr. ποιμαίνετε; în TM, imperativul singular se adresează, probabil, profetului, care trebuie să ducă la păscut oile până acum chinuite de păstori răi; forma de plural din greacă are o destinație neprecizată și poate fi înțeleasă și ca o constatare. ♦ „oile căsăpirii”: gr. τὰ πρόβατα τῆς σφαγῆς. Ca și în Ps. 43(44), 12.23, sunt indicate oile menite tăierii.

11,5 „și nu le-a părut rău”: TM are „nepedepsiți”.

11,6 „vor prăpădi țara”: gr. κατακόπτω, *litt.* „a tăia în bucăți”, trimite, după Theodor al Mopsuestiei și Didymos, la luptele interne: fără ocrotirea lui Dumnezeu, locuitorii se ridică unii împotriva altora.

11,7 „voi păstori”: gr. ποιμανῶ; forma de persoana I a verbului îl poate avea drept subiect pe „Domnul”. Este însă puțin plauzibil ca succesiunea acțiunilor din vv. 7-14 să fie atribuită unui singur subiect; e.g. v. 8 pare să prezinte o acțiune divină, în vreme ce v. 14 vorbește despre o acțiune înfăptuită la porunca Domnului. TM are „am păstori”, care, în context, se referă la păstorul pomenit la v. 4. ♦ „țara Canaanului”: forma e grezizată, ca și mai sus numele Bașanului. TM are *lākhēn* ‘aniyyēy, *litt.* „de aceea, cei săraci”, dar s-ar putea să fie o despărțire greșită a cuvântului „canaanei”, care la vremea aceasta avea sensul de „negustori” (cf. și notele la vv. 11,11 și 14,21). ♦ „două toiege” (gr. δύο ῥάβδους) amintesc, chiar și lexical, de lez. 37,15-28. Poate sub influența pasajului din Iezechiel, unde cele două toiege sunt explicit simboluri ale lui Iuda și Israel, Targumul substituie, în versetul de față, semnificația obiectelor propriu-zise: poporul s-a despărțit în două, Israel și Iuda, pe când Domnul se bucura că din casa lui David aveau să iasă conducătorii poporului. Pentru Eusebiu (DE X, 4,16-23), primul toiag este al Ierusalimului, al vechiului legământ (frumusețea slujbei marelui preot, iar al doilea este al „întregului popor”, care va fi risipit pentru că a dat plata de treizeci de arginți. Pentru Theodor al Mopsuestiei, cele două toiege sunt regalitatea și preoția. ♦ „Frumusețe”: gr. κάλλος. Termenul este foarte bine reprezentat în LXX. Aici nu corespunde ebr. *nō’am* „blândețe, mângâiere” (redat în Ps. 26/27,4 prin *תִּרְנֶנֶת* „desfătare” și în Ps. 89/90,17 prin *λαμπρότης* „strălucire”). Aquila și Symmachos au aici *εὐπρέπεια* „înfașurare frumoasă”. ♦ „Funie [de măsurat]”: gr. σχοίνισμα; TM are *hobh’līm* (o formă de plural) „legături”; singularul *hebhel* „funie de măsurat” fusese tradus mai înainte, în v. 2,5, prin *σχοινίον*, dar în Deut. 32,9 apare *σχοίνισμα*. Rădăcina *HL* indică asocierea, alianța.

«Funie [de măsurat]» – și voi păstori oile. ⁸ Și-i voi goni pe cei trei păstori într-o lună; și se va înversuna sufletul Meu împotriva lor, căci și sufletele lor au urlat împotriva Mea. ⁹ Și am zis: Nu vă voi păstori! Ce-i de murit să moară și ce-i de pierit să piară, iar cele rămase să mănânce fiecare carnea aproapelui său!”. ¹⁰ Și-Mi voi lua toiagul cel frumos și-l voi arunca de la Mine, ca să rup legământul Meu, pe care l-am făcut cu toate popoarele. ¹¹ Și va fi rupt în ziua aceea, și vor cunoaște canaaneii oile cele păzite, căci este cuvântul Domnului. ¹² Și voi zice către ei: Dacă vi se pare că este bine,

11,8 „cei trei păstori” au primit numeroase interpretări. Tradiția rabinică trimite la triada Moise, Aaron, Miriam; Ieronim face aceeași apropiere. Theodor al Mopsuestiei nu acordă nici o semnificație numărului „trei”. Didymos, Theodoret al Cyrului și Chiril al Alexandriei văd aici o aluzie la cele trei categorii menționate în Ier. 2,8.23: regii, preoții și profeții. ♦ „într-o lună”: expresie enigmatică; Eusebiu o glosează „într-un moment anume (καίρὸς), acela al Mântuitorului nostru” (DE X, 4,24). Pentru Didymos, este vorba de sfârșitul timpurilor. ♦ „se va înversuna” (*litt.* „se va îngreuna”): gr. βαρύνω apare frecvent în LXX echivalând ebr. *kābhēdh* pentru a spune că mâna lui Dumnezeu „se îngreunează, apasă” asupra cuiva. Aici, însă, corespunde verbului *qāṭēr* din TM, care înseamnă „a fi scurt/prea mic”, iar metaforic, despre suflet, „a fi descurajat/nerăbdător”. Theodotion și Symmachos traduc aici cu echivalentul obișnuit al acestuia din urmă, *ὀλιγοψυχέω*. ♦ „au urlat”: gr. ἐπωρόμα mai apare în LXX doar în Iona 1,11.13, în legătură cu vuietul mării. Aici are însă drept corespondent în TM un *hapax* ebraic, *bāḥal*, interpretat unanim ca „a urî, a detesta”. Unii savanți propun emendarea textului grecesc stabilit de Rahlfs, socotind sfârșitul versetului o interpolare.

11,10 „îl voi arunca de la Mine”: TM are „îl voi despica”. ♦ „ca să rup (*litt.* «să împrăști») legământul Meu... cu toate popoarele”: poate fi vorba de legământul cu Noe (Gen. 9,9) – cf. și Os. 2,20; după Didymos, este legământul de care vorbea Moise în Deut. 32,8, spunând că Dumnezeu a stabilit teritoriile neamurilor. După Chiril, neamurile, cei care erau departe, se apropie prin credință, iar în ziua învierii Sale Hristos le împrășteie ca să poarte Evanghelia pe tot pământul.

11,11 „canaaneii”: TM are *kēn* ‘aniyyēy „astfel cei săraci / cei mici”. Părerile sunt împărțite în privința sensului original al versetului: mulți consideră că apariția „canaaneilor” este rezultatul unei lecturi greșite a traducătorului LXX; alții însă presupun că originară ar fi referirea la *Χαναανοί* cu sensul de „negustori/traficanti” (cf. și notele la vv. 11,7 și 14,21).

11,12 „Și voi zice”: nu este clar cine spune aceste cuvinte. Ar părea să fie Păstorul ale cărui cuvinte au început la v. 7. ♦ „nu Mi-o dați”, *litt.* „refuzați”; TM are „încetați”. ♦ „treizeci de arginți”: comentariile creștine fac în mod evident legătura cu prețul trădării lui Iuda, așa cum este el atestat în Evanghelia după Matei (vv. 26,15; 27,3-5), singurul dintre evangheliști la care este precizată suma; *uide* și Mc. 14,10-11; Lc. 22,1-5, ca menționare a plății. Mt. 27,6-8 este o trimitere la Zah. 11,12-13, mascată însă de o confuzie: este indicat ca sursă a profeției Ieremia, și nu Zaharia, probabil din pricina

dați-Mi plata Mea ori nu Mi-o dați! Și ei Mi-au hotărât plata: treizeci de arginți. ¹³ Și a zis Domnul către mine: „Pune-i [la topit] în cuptor și cercetează dacă este de preț, după cum am fost și Eu prețuit de ei!”. Și am luat cei treizeci de arginți și i-am aruncat în Casa Domnului, în cuptorul de topit. ¹⁴ Și am aruncat cel de-al doilea toiag, „Funia [de măsurat]”, ca să rup stăpânirea între Iuda și Israel. ¹⁵ Și a zis Domnul către mine: „Mai ia-ți și unelte păstorești de păstor nepriceput! ¹⁶ Căci, iată, Eu ridic un păstor asupra țării: de cea rămasă în urmă nu se va îngriji și pe cea rătăcită nu o va căuta, și pe cea zdrobită nu o va lecuși și pe cea întreagă nu o va îndruma; ci carnea celor alese o va mânca și încheieturile lor le va frânge.

evocării în continuare a țarinei cumpărate de Ieremia (cf. Ier. 39[32 TM],6-15). Cf. C. Bădiliță, *Glafire...*, pp. 55 sq.

11,13 „în cuptor”: gr. εἰς τὸ χωνευτήριον. Termen rar, atestat încă o dată în LXX numai în Mal. 3,2. Corespunde ebr. *yōfēr* „olar”, greu de înțeles în context. De aceea s-a recurs aici la alt sens al rădăcinii, „a topi, a plăsmui”; termenul a fost corectat uneori în *ōfār* „visterie”, perceput de exegeza iudaică tradițională ca referire la tezaurul din Templu, unde monedele de metal oferite erau topite și transformate în lingouri. ♦ „cercetează”: unele manuscrise au „voi cerceta”, lecțiune adoptată și de Ziegler. Rahlfs optează pentru lecțiunea cu imperativul, atestată în majoritatea manuscriselor, conformă cu TM, mai coerentă cu contextul și mai frecventă la Părinți. ♦ „prețuit” – în sensul de „evaluat”.

11,14 „ca să rup stăpânirea” (*lit.* „posesiunea”): gr. διασκεδάσαι τὴν κατάσχεσιν; TM are „ca să rup frăția”. Verbul gr. διασκεδάσσειν „a rupe” corespunde (aici și în vv. 10 și 11) ebraicului *pārār* „a rupe”; pentru mai multă claritate, majoritatea manuscriselor corectează aici κατάσχεσιν „posesiune” prin διαθήκην „legământ”. Referirea la ruptura dintre Iuda și Israel corespunde cu Iez. 37,15-28, unde cele două „toiege” reprezintă cele două părți ale poporului, care vor fi legate de Dumnezeu într-un singur popor cu un singur păstor, regele davidic.

11,15 „păstor nepriceput”: termenul grecesc ἀπειρος „nepriceput, lipsit de experiență” nu este echivalentul exact al cuvântului din TM, *ewilī* „lipsit de judecată”. Theodoret al Cyrului cunoștea lecțiunea ἄφρων „smintit”, varianta celorlalți trei traducători antici (atât aici, cât și în Ier. 4,22): el relatează că unii identifică păstorul smintit cu Antiochos Epiphanes, dar consideră că este vorba mai degrabă de diavol.

11,16 „cea rămasă în urmă”: gr. τὸ ἐκλιπόνον. Cuvântul este un *hapax* în LXX, iar forma de față (un participiu neutru substantivizat) este un *hapax* absolut. Se referă la oaie (τὸ πρόβατον), dar, fiind neutru, poate avea și un sens generic („ceea ce este rămas...”) – la fel și mai departe. ♦ „nu o va îndruma”: TM are „nu o va sprijini/hrăni”. ♦ „încheieturile”: gr. ἀσπράγαλος „os, vertebră”. Termenul nu mai apare în Biblie decât în Daniel-Theodotion 5,5.25, corespunzând ebr. *par’sāh* „copită”, tradus felurit în LXX (ὀπλή în Pentateuh și Mich. 4,13 sau χήλη în Lev. 11,3 și Deut. 14,6; ποῦς în Is. 5,28 și ἰχνοῦς în Iez. 32,13).

¹⁷ Vai de cei ce păstoresc deșertăciuni,
și de cei ce-și lasă în părăsire oile!
Săbie peste brațele lui
și peste ochiul lui cel drept!
Brațu-i cu totul se va usca
și ochiu-i drept cu totul va orbi!”.

12 ¹ Prevestire a cuvântului Domnului în privința lui Israel. Zice Domnul, Cel ce desfășoară cerul și așază temeliile pământului și făurește duhul omului în el: ² „Iată, Eu fac Ierusalimul ca o poartă zdruncinată de toate popoarele dimprejur și în Iudeea va fi împresurare a Ierusalimului. ³ Și [așa]

11,17 „deșertăciuni”: gr. τὰ μάταια; TM are „păstor al deșertăciunii”. Aici este singurul pasaj din LXX unde se folosește τὰ μάταια „deșertăciuni” ca echivalent pentru ebr. *’elīl* „deșertăciune”, care îi desemnează de obicei pe idoli. ♦ „cu totul se va usca... cu totul va orbi”, *lit.* „uscând se va usca... orbind va orbi” – ebraisme cu valoare intensivă.

12,1 Începutul versetului este identic cu al v. 9,1. ♦ „în privința lui Israel”: prepoziția grecească ἐπί, ca și echivalentul său ebraic, *’al*, nu implică automat o valoare de opoziție („împotriva”); în versetul de față, prevestirea este în cele din urmă una pozitivă. ♦ „Cel ce desfășoară...” – cf. Ps. 103/104,2; Is. 44,24.

12,2 „Iată, Eu”: gr. ἰδοὺ ἐγώ; formula este aceeași ca în vv. 11,6.16. ♦ „poartă zdruncinată”: la plural în text; gr. πύλοισιν denumește fie poarta din față, fie spațiul dinaintea unei porți, *lat. uestibulum*. Verbul gr. σαλεύειν înseamnă, la origine, atât în poezie, cât și în proză, „a scutura, a zgudui”, de obicei cu referire la o corabie sau la pământul care se cutremură. Metaforic, poate însemna „a face pe cineva să se împletească”. TM are *saph ra’al*, sintagmă echivalată de obicei prin „cupa împleticirii”. Traducătorul LXX a văzut aici un omonim al ebr. *saph* care înseamnă „prag” (ca în Jud. 19,27; 3Rg. 7,50; 14,17). În LXX, Ierusalimul apare slăbit ca o poartă zgâlțâită de dușmani, în vreme ce în TM Ierusalimul se află în poziție de forță, îl face să se împletească pe dușman ca pe un om beat. ♦ „Iudeea”: ebr. *Y’hūdāh* este redat în trei feluri în același capitol: aici *’Ioudāia*, la vv. 4.5.6 *Iouda* nedeclinabil, iar la v. 7 apare *tōv Ioudav*, la acuzativ. ♦ Finalul versetului în TM: „și împotriva lui Iuda va fi la fel, în timpul asediului împotriva Ierusalimului” este destul de obscur și a fost considerat o glosă; după Vulgata și Targum, Iudeea urmează să participe la asediul Ierusalimului alături de neamuri; după unii exegeți ai TM, Iudeea urmează să fie asediată, la fel ca și Ierusalimul. ♦ Pentru Chiril al Alexandriei, Ierusalimul este o figură a Bisericii, iar prevestirile de nenorociri și apoi de salvare anunță prigonirea Bisericii, dar și sfârșitul suferințelor ei.

12,3 Sintagma „în ziua aceea” (gr. ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ) este folosită în textele istorice pentru a evoca evenimente din trecut sau din viitor; este însă deopotrivă adecvată textelor profetice, unde apare frecvent. La Zaharia este atestată de mai bine de douăzeci

va fi: în ziua aceea voi face Ierusalimul o piatră călcată în picioare de toate neamurile; oricine îl va călca în picioare îl va umple de batjocură; și se vor strânge împotriva lui toate neamurile pământului. ⁴ În ziua aceea, zice Domnul Atotputernic, voi lovi orice cal cu rătăcire și pe călărețul său cu smintire; dar asupra casei lui Iuda Îmi voi deschide ochii, și toți caii popoarelor îi voi lovi cu orbire. ⁵ Și vor zice căpeteniile peste o mie din Iuda în inimile lor: «Ni-i vom afla pe locuitorii Ierusalimului în Domnul Atotputernic, Dumnezeul lor!».

⁶ În ziua aceea îi voi face pe căpeteniile peste o mie din Iuda ca un tăciune aprins între lemne și ca o făclie arzând în paie; și vor înghiți din

de ori, dintre care șase ocurențe sunt în acest capitol (12). Poate avea o valoare pur temporală, trimițând la ziua împlinirii celor prevestite, sau/și una apocaliptică/ eshatologică, desemnând Ziua Domnului. ♦ „piatră călcată în picioare”: gr. λίθον καταπατούμενον; TM are „un bolovan de ridicat” (substantivul *ma'amāsāh* este un *hapax* și indică o povară greu de ridicat). ♦ „oricine îl va călca în picioare îl va umple de batjocură” (*lit.* „batjocorind va batjocori”) – semitism cu valoare intensivă: TM are „oricine îl va ridica se va zdreli cumplit”. Aici, ca și în v. 2, TM oferă o imagine pozitivă, din domeniul jocurilor, în care Ierusalimul este comparat cu o greutate ce abia dacă poate fi ridicată; aceeași imagine apare și în Sir. 6,21, unde înțelepciunea este comparată cu un „bolovan de încercare” (λίθος δοκιμασίας), foarte greu. În traducerea grecească, imaginea este însă din domeniul războiului și are o valoare negativă; piatra aceasta este un semn al umilirii – *uide* și Am. 2,7; Zah. 10,5; Iez. 26,11. Imaginea Ierusalimului „călcat în picioare” e reluată în cuvintele lui Iisus despre distrugerea Templului, într-un verset din Luca (21,24).

12,4 „Atotputernic” (παντοκράτωρ): termenul nu are echivalent aici în TM. ♦ „rătăcire (ἐκστασις)... smintire (παραφρόνησις)... orbire (ἀποτύφλωσις)”: sunt evocate aici cele trei blesteme din Deut. 28,28, cu un vocabular identic în TM, dar redat diferit în LXX. ♦ „Îmi voi deschide ochii” (gr. διανοιξω τοὺς ὀφθαλμούς): pentru Chiril al Alexandriei și Didymos expresia are sens pozitiv și indică o atitudine ocrotitoare, plină de iubire și bunăvoință. Cf. Ps. 33/34,16; 24/25,16; 85/86,16; 118/119,132.

12,5 „Ni-i vom afla pe locuitorii Ierusalimului în Domnul Atotputernic, Dumnezeul lor!”: TM are *lit.* „Tărie pentru mine locuitorii Ierusalimului în YHWH ʾġbhā'ōth, Dumnezeul lor!”. Traducătorul LXX a interpretat *hapax*-ul ebr. *am'ēfāh* ca pe un derivat de la verbul *māṭā'* „a găsi”. Targumul interpretează: „mântuirea a fost găsită de locuitorii Ierusalimului”. ♦ Pentru Didymos, „căpeteniile din Iuda”, adică apostolii lui Hristos, își vor afla discipoli printre locuitorii dumnezeieștii cetăți.

12,6 „un tăciune aprins”: gr. δαλὼν πυρός. TM are „ca un vas de foc”. Termenul grecesc δαλός (prin care este echivalat aici ebr. *kīyyor* „vas, lighean”) este un cuvânt rar în LXX; mai apare asociat cu focul în Am. 4,11 și Zah. 3,2. Schimbarea imaginii în LXX, ca și în Targum, a putut fi influențată prin referire la un omonim ebraic postbiblic și

dreapta și din stânga toate popoarele jur-împrejur, și va locui iarăși Ierusalimul de unul singur. ⁷ Și va mântui Domnul corturile lui Iuda ca la început, ca fala casei lui David și înfumurarea locuitorilor din Ierusalim să nu se semețească peste Iuda. ⁸ Și [așa] va fi: în ziua aceea, va sta Domnul pavăză pentru locuitorii din Ierusalim; și orice neputincios dintre ei în ziua aceea va fi asemeni casei lui David, iar casa lui David asemeni Casei lui Dumnezeu, asemeni îngerului Domnului înaintea lor. ⁹ Și [așa] va fi: în ziua aceea voi căuta să nimicesc toate neamurile pornite împotriva Ierusalimului.

¹⁰ Și voi revărsa peste casa lui David și peste locuitorii Ierusalimului duh de bunăvoință și de îndurare, și vor privi către Mine, de unde [până atunci] au topăit în batjocură; și se vor tângui după el [cu] tânguire [mare] ca după cineva iubit și se vor mâhni [cu] mâhnire [mare] ca după un întâi

aramaic, care înseamnă „bucată de lemn”. ♦ „Ierusalimul de unul singur”: TM are „Ierusalimul... din nou în locul său, la Ierusalim”. Targumul rezolvă dificultatea creată de repetare printr-o adăugire: „Ierusalimul va propăși”.

12,7 „va mântui... corturile lui Iuda ca la început”: TM are: „va mântui... în primul rând corturile lui Iuda”. Traducătorul a citit *ka-* „precum” în loc de *bā-* „în”. În TM, mântuirea apare acordată în primul rând celor din Iuda, Ierusalimul neavând prioritate. LXX amintește că cei din Iuda s-au bucurat deja odinioară de ajutorul divin.

12,8 „asemeni casei lui David”: ediția Ziegler, urmată de BA și NETS, are „asemeni lui David”. ♦ „asemeni casei lui Dumnezeu”: TM are „ca Elohim”; traducerea grecească, prin repetarea „casa (οἶκος) lui David asemeni Casei (ὅς οἶκος) lui Dumnezeu”, evită comparația directă între casa lui David și Dumnezeu însuși.

12,10 „duh de bunăvoință”: gr. πνεῦμα χάριτος. Termenii grecești folosiți aici sunt echivalente obișnuite ale cuvintelor ebraice – *uide* Ioel 2,28-29. Însă finalul segmentului („și de îndurare”: gr. καὶ οἰκτιρμοῦ) aduce o distanțare față de echivalările uzuale, pentru că οἰκτιρμός, ce corespunde în general formei de plural *rahāmīm*, *lit.* „măruntăiele”, indicând metaforic „mila, compasiunea” lui Dumnezeu (v. 1,16), reprezintă aici opțiunea de traducere pentru *raḥanūnīm* „rugăminti, rugăciuni”. Termenul grecesc οἰκτιρμός poate indica manifestarea concretă a compasiunii, lamentațiile. Este vorba, în LXX, de compasiunea pe care o simt oamenii, însă primită ca un dar al lui Dumnezeu, ca și „bunăvoința”. ♦ „vor privi către Mine, la Cel pe care L-au străpuns”. Traducătorul LXX va fi citit *RQD* „a dansa” în loc de *DQR* „a străpunge”, care, însă, la ceilalți traducători antici, apare tradus cu ἐγκεντρέω „a înțepa, a străpunge”. Deși tradiția alexandrină păstrează constant „a dansa”, o mare parte din manuscrisele LXX au această corectură. Comentariile patristice au în vedere ambele sensuri. ♦ „iubit” (gr. ἀγαπητός): TM are *yāhīdh* „unic”. Echivalare similară în Gen. 22,2. În celelalte locuri însă, *yāhīdh* este tradus cu μονογενής „unul-născut”. Creștinii le referă pe ambele la Iisus Hristos.

născut.¹¹ În ziua aceea va spori tânguirea în Ierusalim precum tânguirea după o livadă de rodii doborâtă în câmpie;¹² și se va tângui țara, trib de trib, [fiecare] trib aparte și femeile lor aparte, tribul casei lui David aparte și femeile lor aparte, tribul casei lui Nathan aparte și femeile lor aparte,¹³ tribul casei lui Levi aparte și femeile lor aparte, tribul lui Simeon aparte și femeile lor aparte,¹⁴ toate triburile rămase, [fiecare] trib aparte și femeile lor aparte.

13¹ În ziua aceea tot locul va fi deschis pentru casa lui David.

² Și [așa] va fi: „În ziua aceea, zice Domnul, voi nimici numele idolilor din țară și nu le va mai rămâne nici amintirea, iar pe profeții mincinoși și

12,11 „tânguirea după o livadă de rodii doborâtă în câmpie”: gr. ὡς κοπετὸς ῥοῶνος ἐν πεδίῳ ἐκκοπτομένου; TM are „ca plângerea lui Hadad-Rimmōn în câmpia M^giddon”. LXX a echivalat doar al doilea termen din ebr. *hadad-rimmōn*, interpretându-l însă ca nume comun: *rimmōn* e tradus prin gr. ῥοῶν în Agg. 2,19 și Ioel 1,12. Aici apare însă *hapax*-ul ῥοῶν „livadă de rodii”. Participiul grecesc ἐκκοπτομένου echivalează aici ebr. *m^giddōn*, interpretat ca substantiv comun și pus în legătură cu radicalul *GD* „a tăia” (la fel ca în Jud. 21,6; Is. 9,9); în schimb, în 4Rg. 23,29 și 2Par. 35,22 este recunoscut toponimul (ἐν τῇ πεδίῳ Μαγδών).

12,12 „[fiecare] trib aparte și femeile lor aparte” – repetiție pe care ediția Ziegler o elimină.

12,13 „tribul lui Simeon”, în textul grecesc Σουμεων: TM are aici „casa lui... *Sim^e T^e*” – acesta este fiul lui Gerșon, în LXX Gedson, care apare sub numele „Semeii” în Ex. 6,17; Simeon, pe de altă parte, este al doilea fiu al lui Iacob (Gen. 29,33).

13,1-6 Primele șase versete ale acestui capitol sunt o continuare a capitolului precedent, având ca element de legătură „casa lui David”.

13,1 „tot locul va fi deschis”: gr. πᾶς τόπος διανοιγόμενος; TM are „va fi o fântână deschisă pentru casa lui David și pentru locuitorii Ierusalimului, pentru păcat și necurăție” (sensul textului din TM este că fântâna va rămâne deschisă până ce vor fi purificate toate păcatele și necurăția, adică idolii și profeții mincinoși din v. 2). Textul LXX este diferit și lacunar. Ebr. *māqōr* „fântână” a fost citit aici *māqōm* „loc”, care apare însoțit de „tot”, fără corespondent în ebraică. Expresia rămâne neclară, pentru că nu se indică rostul locului deschis. Ceilalți traducători antici citesc corect *māqōr* și traduc continuarea, care a fost ulterior introdusă și în unele manuscrise ale LXX: „și pentru locuitorii Ierusalimului spre primenire și spre stropire”. Targumul explicitează „fântâna” astfel: „în ziua aceea învățătura Legii se va arăta ca un izvor de apă pentru Casa lui David...”. Pentru Chiril al Alexandriei, „tot locul va fi deschis” se referă la o evoluție fericită a Ierusalimului, i.e. a Bisericii. El cunoaște și traducerea conformă cu TM și continuă: „Ierusalimul crește, Biserica lui Hrisos, are în tot locul izvorul Botezului; evreii vor trece de la umbră la adevăr, iar grecii, de la neștiință la cunoaștere”; Theodoret al Cyrului comentează pasajul cu extinderea din TM și observă că izvorul de apă se va deschide pentru locuitorii Ierusalimului care trec de la vechiul la noul legământ.

13,2 „Domnul”: TM are „*YHWH* al oștirilor”. Transcrierea σαβαωθ apare într-o serie de manuscrise, dar este omisă în A și Q: aceasta este varianta de text adoptată de Rahlfs și

duhul necurat îi voi stârpi din țară.³ Și [așa] va fi: de va mai profeți vreun om, vor zice către el tatăl său și mama sa, cei ce l-au născut: «Nu vei [mai] trăi, căci ai grăit minciuni în numele Domnului!». Și tatăl său și mama sa, cei ce l-au născut, îl vor împiedica să mai profețească.⁴ Și [așa] va fi: în ziua aceea se vor rușina profeții, fiecare de vedenia sa atunci când va profeți, și se vor îmbrăca în piele cu păr pentru că au mințit.⁵ Și va zice [acela]: «Nu sunt profet, sunt lucrător al pământului; fiindcă un [astfel de] om m-a crescut din tinerețea mea!». ⁶ Și voi zice către el: «Ce-s rănille acestea pe mâinile tale?». Și va spune: «Cu ele am fost rănit în casa dragă mie».

⁷ Sabie, ridică-te asupra păstorilor Mei,

Ziegler. ♦ „profeții mincinoși”: gr. ψευδοπροφήτης; TM are „profeții”. În greacă, acesta este unul dintre cei doi termeni compuși cu ψευδο- atestați în LXX (celălalt termen este ψευδομαρτυρέω „a da mărturie mincinoasă”). Pentru critica profeților mincinoși, *uide* Ier. 23,9-22; Mich. 3,5-7; Iez. 13.

13,3 „îl vor împiedica”: forma de viitor a acestui verb (συμποδιοῦσιν) este un *hapax* în LXX; verbul συμποδίζω, care aici corespunde ebr. *DQR* „a străpunge”, se găsește și în Gen. 22,9, ca echivalent al ebr. *QD* „a lega”; formularea pare să fie o aluzie la legea enunțată în Deut. 21,19-21 în privința fiului neascultător.

13,4 „se vor îmbrăca în piele cu păr”: gr. δέρις τριχίνη; TM are „nu se vor mai îmbrăca în mantie de păr” (*'adderet sē'ār*) – veșmânt specific profeților (*uide* 4Rg. 1,8 – despre Ilie; Mt. 3,4; Mc. 1,6 – despre Ioan Botezătorul). Deosebirea dintre textul ebraic și cel grecesc constă în forma afirmativă a verbului în LXX („se vor îmbrăca”) și negativă în TM („nu se vor îmbrăca”). Părinții interpretează veșmântul aspru ca semn de penitență, pentru profețiile mincinoase.

13,5 „un om m-a crescut”: gr. ἄνθρωπος ἐγέννησέν με, *litt.* „mi-a dat naștere”. Verbul ebraic are radicalul *QNH*, ca și cel tradus prin κτᾶσθαι în Gen. 4,1: „am dobândit un om”, spune Eva la nașterea lui Cain. Ieronim traduce din ebraică: *Adam exemplum meum*, văzând aici o aluzie la faptul că, în urma păcatului, Adam va trebui să-și câștige existența muncind din greu pământul (*cf.* Gen. 3,17-18).

13,6 „pe mâinile tale”, *litt.* „la mijloc între mâinile tale” – ca în TM, unde ceilalți traducători antici au „umeri”; traducătorii moderni interpretează „între brațe”, i.e. „pe piept”. ♦ „în casa dragă mie”: TM are „în casa prietenilor mei”. Unii Părinți au o versiune „în casa iubitului meu”: fostul profet mincinos își atribuie rănille nu inciziilor pe care și le făc profeții idolatri (*cf.* 3Rg. 18,28), ci unor lovituri date de rudele/prietenii săi.

13,7 Pentru a echivala termenul ebraic *herebh* „sabie”, traducătorul LXX recurge aici la ῥομφαία; în v. 11,17, echivalența fusese făcută cu μάχαιρα „sabie scurtă, macetă”. ♦ „asupra păstorilor Mei”: tradiția manuscrisă greacă este împărțită între forma de plural (ἐπὶ τοὺς ποιμένας μου) și cea de singular, susținută și de TM. Pluralul reia direct critica la adresa păstorilor din vv. 11,3.5.8.17a și dă întregului verset tonul unei pedepșiri a păstorilor răi. Singularul din ebraică poate fi înțeles fie în același sens, vizând în

și asupra omului din aceeași cetate cu Mine”, zice Domnul Atotputernic:

„Loviți păstorii și risipiți oile,

și-Mi voi abate mâna asupra păstorilor.

⁸ Și [așa] va fi: în toată țara, zice Domnul, două părți vor fi nimicite și se vor pierde, iar a treia va mai rămâne în ea.

⁹ Și o voi trece pe a treia prin foc, și îi voi curăți precum se curățește argintul, și îi voi încerca precum se încearcă aurul.

El va chema numele Meu,

iar Eu îi voi da ascultare.

Și voi zice: «Acesta este poporul Meu!»

și el va zice: «Domnul este Dumnezeuul meu!»”.

general orice păstor rău, fie referindu-se la un păstor anume. În Evanghelii, fragmentul este citat desprins din context, ca o expresie proverbială, văzând aici un păstor bun care este prost răsplătit (cf. vv. 11,10-14). ♦ „omului din aceeași cetate”, *lit.* „concetățeanului”. ♦ „cu Mine”: unele manuscrise au „cu el”, lecțiune adoptată de Ziegler. TM are „omului apropiat Mie”. Ieronim vede în acest om „apropiat lui Dumnezeu” un mod de a-L desemna pe Hristos, care a zis „Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în Mine” (In. 14,10). ♦ „risipiți”, *lit.* „smulgeți de acolo”. TM are „să fie risipite”. Traducerea LXX schimbă și sintaxa (activ în loc de pasiv), și sensul: „smulgeți” poate însemna că, după ce vor fi loviți păstorii cei răi, cei cărora li se adresează porunca trebuie să salveze oile. Totuși, ideea de nimicire pare mai potrivită în context; astfel este și citarea în Evanghelie. ♦ „Îmi voi abate mâna asupra păstorilor”: gr. καὶ ἐπάξω τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τοὺς ποιμένεας; TM are „și îmi voi întoarce mâna asupra celor mici”. Ebr. *haṭṭō 'arīm* (de la *ṭā'ēr* „a fi mic”) se mai găsește doar în alte două pasaje în Biblie (Ier. 37 [30TM], 19 și Iov 14,21), unde se referă însă la o scădere a numărului; este posibil ca traducătorul în greacă să nu fi înțeles cuvântul ebraic, ceea ce ar explica numeroasele variante. Theodotion are aici νεώτερος „cei tineri”, Aquila, βραχεῖς „cei scurți” (poate în sensul de „cei mici”), Symmachos, μικροὺς „cei mici” (aceasta reprezintă de altfel și lecțiunea manuscriselor LXX revizuite); manuscrisele tradiției lucianice oferă o traducere dublă: „păstorii cei mici” (pentru Theodor al Mopsuestiei, aceștia sunt ucenicii lui Hristos, ei înșiși martiri). 13,8 „două părți... iar a treia”: Didymos vede aici trei atitudini adoptate de evrei în vremea deportării: unii dintre ei au căzut în idolatrie; alții au practicat iudaismul, dar s-au comportat rău; alții i-au fost credincioși lui Dumnezeu. 13,9 Pentru Chiril al Alexandriei și Theodoret al Cyrului, ultima din cele trei părți îi reprezintă pe cei care au crezut în Hristos. Tradiția rabinică (*Roš ha-šana* 16a; *Sanhedrin* 13,2; *Avot Rabbi Nathan* A41) aplică acest verset unei categorii intermediare de oameni drepti, care nu sunt nici desăvârșiți, nici total nevrednici, și pe care *YHWH* îi va scoate din gheena.

14 ¹ Iată, vin zilele Domnului și se vor împărți prăzile tale în tine. ² Și voi strânge la un loc toate neamurile împotriva Ierusalimului, gata de război, și va fi cucerită cetatea, și vor fi jefuite casele, iar femeile vor fi pângărite; și jumătate din cetate va fi dusă în robie, dar cei rămași din poporul Meu nu vor pieri din cetate. ³ Și va veni Domnul și Se va rândui de luptă cu neamurile acelea precum în ziua rânduirii Sale de luptă, în ziua

14 Ultimul capitol din Cartea lui Zaharia este o apocalipsă condensată, care dezvăluie ce se va petrece când vor veni „zilele Domnului”. În manuscrisele grecești e împărțit în două paragrafe: războiul tuturor neamurilor împotriva Ierusalimului, care va fi urmat, în mijlocul unor răsturnări cosmice, de venirea Domnului ca „împărat peste întreg pământul” (vv. 1-11), apoi prăbușirea dușmanilor și urcarea la Ierusalim a tuturor celor care vin să se închine Domnului, la Sărbătoarea Corturilor (vv. 12-21). Prin acest capitol, Zaharia se înscrie în seria marilor cărți profetice, fiind comparabil cu Ier. 37-38 [30-31 TM] și Iez. 38-39, precum și cu pasaje eshatologice din Noul Testament, cum ar fi Mt. 24-26 și Apoc. 21-22. O lectură „istorică” permite interpretarea cap. 14 ca o dezvăluire a ceea ce avea să se întâmple în istoria lui Israel la întoarcerea din exil, cu reconstruirea Templului și reluarea cultului, dar lexicul este și acela al unei viziuni a sfârșitului timpurilor îngăduind interpretarea „urcării la Ierusalim” ca o prefigurare a zilei Judecării eshatologice, cu adunarea în Ierusalimul ceresc a popoarelor care-L vor recunoaște pe Domnul ca Împărat.

14,1 „zilele Domnului”: forma de plural este neobișnuită; de aceea a și fost corectată în singular în manuscrisele antiohiene (TM și Targumul au aici singularul). ♦ „prăzile tale în tine”: e vorba de prăzile luate din Ierusalim de către dușmani, care și le împart chiar în mijlocul cetății. Didymos pune slăbiciunea Ierusalimului pe seama deportării unei jumătăți din populație –, *vide infra*, v. 2. Chiril al Alexandriei găsește aici explicația versetului din finalul capitolului precedent și actualizează textul, raportându-l la situația evreilor după moartea lui Iisus pe cruce: purificarea prin foc a unei treimi (vv. 13,8-9) se împlinește prin nimicirea Ierusalimului. Targumul însă inversează situația: Israel este acela care își va împărți, în mijlocul Ierusalimului, prada luată de la neamuri.

14,2 „cei rămași”: gr. οἱ κατὰλοιποι: e vorba de cei care nu au plecat în exil. Despre „rămășiță”, *vide nota* la Sof. 2,7. În Mich. 4,7, ὑπόλειμμα (altă traducere a aceluiași termen ebraic) din Israel are o mare valoare: Dumnezeu îi va aduna pe cei risipiți și din cei copleșiți va face o „rămășiță”, adică le va da statutul de „rămășiță izbăvită”. Cu privire la acest verset, Theodor al Mopsuestiei identifică „rămășița” cu Macabeii, a căror răvnă va atrage o nouă ocrotire a lui Dumnezeu asupra Ierusalimului. Pentru Chiril al Alexandriei, „cei rămași” sunt cei care au scăpat la distrugerea Ierusalimului de către romani, sau creștinii, cetățeni ai Ierusalimului de Sus.

14,3 „Se va rândui de luptă cu neamurile”: termenul militar παρατάσσομαι urmat de prepoziția ἐν poate fi înțeles fie ca o luptă „împotriva” păgânilor (astfel e tradus de obicei TM), fie ca o aliere a Domnului cu păgânii, spre pedepsirea cetății răzvrătite. ♦ „ziua războiului”: Targumul și unii interpreți creștini, e.g. Ieronim, consideră că bătălia prin excelență a lui Dumnezeu este înfrângerea lui Faraon la Marea Roșie.

războiului.⁴ Și vor sta picioarele Sale, în ziua aceea, pe Muntele Măslinilor, care este în fața Ierusalimului, la răsărit; și se va despica Muntele Măslinilor, jumătate din el către răsărit și jumătate din el către mare, hău uriaș! Și se va înclina jumătate a muntelui către miazănoapte și jumătate către miazăzi.⁵ Și se va astupa valea [dintre] munții Mei, și se va lipi valea [dintre] munți

14,4 „vor sta picioarele Sale...”: traducătorul LXX nu a eliminat formularea antropomorfică, așa cum a făcut Targumul. Acest verset apare citat în *Avot Rabbi Nathan* A34 ca unul din cele zece versete care indică faptul că *Š'khināh* („Prezența divină”) a coborât de zece ori în lume; cea de aici este o coborâre plasată în viitor, în timpul războaielor cu Gog și Magog. ♦ Precizările topografice (Muntele Măslinilor, în fața Ierusalimului) amintesc de viziunea lui Iezechiel din v. 11,23. ♦ Imaginea despiciării muntelui este singulară în literatura biblică. O frescă a sinagogii de la Dura-Europos, care îi arată pe cei înviați ieșind dintr-un munte despicat la mijloc, pare să combine acest tablou (Zah. 14,4) cu cel al oaselor uscate care prind viață, din Iez. 37. Comentatorii creștini (e.g. Chiril al Alexandriei) pun în legătură versetul cu sfășierea vălului Templului și cutremurul de la moartea lui Iisus (Mt. 27,51 și par.). ♦ „către mare” echivalează ebr. *yāmmāh*, care înseamnă „spre mare” (*yām*), dar și „spre apus” – sensul evident în context. ♦ „hău uriaș”: gr. *χάος μέγα σφόδρα*, *litt.* „hău mare foarte” – în traducere am evitat omonimia. Substantivul *χάος* este folosit de două ori în LXX, aici și în Mch. 1,6, ca traducere pentru ebr. *gēy* „vale, râpă”, echivalat prin *φάραγξ* în versetul următor.

14,5 „se va lipi valea... până la...”: TM are „se va întinde valea până la...”. ♦ Iasol: gr. *ἰασολ...* ebr. *ʾĀṣel* (formă pauzală *ʾĀṣal*). ♦ „se va astupa precum s-a astupat”: TM are „veți fugi precum ați fugit”. ♦ Versetul este enigmatic și a fost interpretat felurit. Dintre Părinți, Theodor al Mopsuestiei comentează sensul literal: un cutremur, evocând în mod hiperbolic mânia lui Dumnezeu. Chiril al Alexandriei dă o interpretare alegorică: munții se vor crăpa ca pietrele după moartea lui Iisus, cu trimitere la Mt. 27,50-52. Pasajul ar vesti schimbarea în bine a celor care au avut inimă de piatră. ♦ Regele Ozias uzurpase rolul de preot (*uide* 2Par. 26,16-18) și a fost pedepsit cu semne de lepră pe frunte. Didymos remarcă însă că textele nu amintesc vreun cutremur de pământ. O mențiune poate fi găsită totuși în Am. 1,1, precum și la Flavius Iosephus (*AI* IX, 10,4), în armonie cu tradiția rabinică ce stabilește o legătură între Zah. 14,5 și vina lui Ozias. ♦ Tema cutremurului de pământ e frecventă în literatura apocaliptică. ♦ „va veni Domnul...”: Părinții văd prevestită aici venirea lui Iisus între oameni (Eusebiu) sau, bazându-se pe Mt. 25,31, venirea Lui în slavă. Didymos, urmat de Ieronim, citează Apoc. 1,7, care combină Dan. 7,13 și Zah. 12,10. ♦ „toți sfinții cu El”: TM are „toți sfinții cu Tine”, dar multe traduceri moderne ale TM preiau aici lecțiunea LXX. „Sfinții” îi desemnează pe îngeri în mai multe texte biblice și de la Qumran, sau „puterile nevăzute” care Îl înconjoară pe *YHWH*. Așa interpretează aici Theodor al Mopsuestiei. În Mt. 25,31, „Fiul Omului” sosește „și toți îngerii cu El”; în 1Tes. 3,13, „împreună cu toți sfinții Săi”; în 2Tes. 1,7, „cu îngerii puterii Sale”; în Iuda 14, „cu sfintele Sale miriade”, ceea ce trimite la Deut. 33,2. Pentru Eusebiu, „sfinții” sunt ucenicii lui Iisus (*DE* VI,18,43); pentru

până la Iasol; și se va astupa precum s-a astupat în zilele cutremurului, în zilele lui Ozias, regele lui Iuda. Și va veni Domnul Dumnezeu meu și toți sfinții cu El.

⁶ În ziua aceea nu va fi lumină și răcoare și îngheț; ⁷ va fi numai o zi – și ziua-aceea [e] cunoscută Domnului! –, și nici zi, nici noapte, și către seară va fi lumină.

⁸ Și în ziua aceea va ieși apă vie din Ierusalim, jumătate din ea spre marea mai apropiată și jumătate din ea spre marea mai îndepărtată; și vara și primăvara va fi așa.

Chiril al Alexandriei, care consideră că aici este vorba de Ziua Judecării de Apoi, aceștia sunt „cei cu inima curată” (*ad loc.*).

14,6 Pentru Eusebiu (*DE* X,7), acest verset este o prevestire limpede a zilei Pătimirii Domnului (*cf.* Mt. 27,45 – întunericul și In. 18,18 – frigul). În tradiția rabinică, versetul primește interpretări diferite, care pornesc de la o citire nuanțată: „nu va fi o lumină de *yeqārōth* [frig], ci o lumină de *qipaon* [îngheț]”, ceea ce opune lumina lumii prezente celei a lumii viitoare, „difuză, ușoară”: tot așa, greutatea din lumea actuală vor fi ușoare în lumea viitoare (*Pessahim* 50a). ♦ Versetul figurează în inscripția de la S. Maria Antiqua din Roma, datată în secolul al VII-lea.

14,7 „numai o zi... nici zi, nici noapte”: pentru comentatorii creștini, „ziua unică” este fie cea a Învierii lui Iisus, care Se arată după întuneric aducând lumina, fie o zi care nu e „nici zi, nici noapte”, Ziua unică și veșnică de la sfârșitul timpurilor. ♦ „ziua... cunoscută Domnului”: *cf.* Mc. 13,32: nimeni nu cunoaște ziua aceea, decât Tatăl. ♦ „către seară va fi lumină”: trecerea de la noapte la lumină caracterizează apariția lui Dumnezeu în slavă, în Ierusalimul ceresc (Apoc. 21,22-26; 22,5).

14,8 „apă vie”: gr. *ὕδωρ ζῶν*. În TM, această apă vie poate fi pusă în relație cu izvorul care va spăla păcatul și pângărirea din v. 13,1. ♦ Imaginea apei care izvorăște din Templu, ca manifestare a binecuvântării divine, este bine conturată în Iez. 47,1, în context eshatologic; *uide* și Ioel 3(4),18; Is. 12,3; 49,10; 58,11. Imaginea revine în Apoc. în 17,17 și 22,1. Și cuvintele lui Iisus din In. 7,37-39, rostite în ultima zi a Sărbătorii Corturilor: „să bea cel care crede în Mine, după cuvântul Scripturii, râuri de apă vie vor curge din sânul lui” (citată care nu corespunde cu nici un text precis), pot trimite la Zah. 14,8, Iisus identificându-Se cu Ierusalimul și cu Templul, iar apa vie fiind Duhul Sfânt. Tradiția patristică trimite și la apa vie făgăduită de Iisus samaritencei (In. 4,10-11). ♦ Cele două mări, una apropiată și una îndepărtată (gr. *πρώτην... ἑσχάτην*), sunt interpretate de Ieronim ca fiind Marea Moartă și Marea Mediterană. Marea Moartă va deveni și ea rodnică. Pentru Chiril al Alexandriei, sunt „Israel” și credincioșii veniți dintre neamuri – Dumnezeu le împartăște tuturor darul Duhului. ♦ „vara și primăvara”: TM are „vara și iarna”. Perechea de cuvinte apare la fel în Gen. 8,22, unde Dumnezeu făgăduiește restabilirea ciclurilor naturii după potop; la fel și în Ps. 73/74,17. Chiril socotește neglijabilă diferența de aici dintre ebraică și greacă, deoarece harul este același în toată vremea.

⁹ Și Domnul va fi împărat peste întreg pământul; în ziua aceea Domnul va fi unul și numele Lui, unul, ¹⁰ înconjurând toată țara și pustiul, de la Gabe până la Remmon, la miazăzi de Ierusalim. Rama însă va rămâne pe loc de la poarta lui Beniamin până la locul porții celei dintâi, până la poarta din colțuri și până la turnul Ananeel, până la teascurile regelui. ¹¹ Vor locui acolo și nu va mai fi blestem, iar Ierusalimul va locui cu încredere.

¹² Și aceasta va fi prăbușirea cu care va lovi Domnul toate popoarele câte au pornit cu război asupra Ierusalimului: li se va topi carnea cât vor sta ei încă pe picioare, iar ochii li se vor scurge din orbite, și limba li se va usca în gură. ¹³ Și va fi în ziua aceea descumpănire mare de la Domnul peste ei și

14,9 „împărat peste întreg pământul” – uide Ps. 21/22,28-29; cel mai des este vorba de domnia universală și veșnică a lui Mesia, e.g. Dan. 7,13-14. O formulare complexă apare în Apoc. 11,15: a șaptea trâmbiță vestește împărăția Domnului și a Unsului Său, pentru toate veacurile. ♦ „Domnul va fi unul” – cf. Deut. 6,4.

14,10 Ediția Rahlfs pune punct la sfârșitul v. 9; am urmat însă punctuația propusă Ziegler și de BA („...unul, ¹⁰ înconjurând”), căci „înconjurând” nu se poate raporta decât la Domnul și la Numele Său, din versetul precedent. TM are aici *yissōbh kol-hā'aref kā'arābhāh*, care ar putea însemna „va înconjura tot pământul ca un pustiu / o stepă”, dar și „va preschimba tot pământul în pustiu/stepă”. ♦ „de la Gabe (ebr. *Gebha*) până la Remmon (ebr. *Rimmōn*)”: prima localitate se afla la 10 km nord de Ierusalim, pe granița dintre Iuda și Beniamin, iar a doua în zona Beerșeba, către granița de sud a Iudeei. ♦ „Rama însă va rămâne pe loc”: TM are „și va fi ridicat (i.e. Ierusalimul) și va rămâne pe loc”: verbul *rā'amāh* (un *hapax*) a fost interpretat de traducătorul LXX ca toponim. Chiril al Alexandriei și Theodoret al Cyrului apropie textul de Mt. 2,18, unde se citează Ier. 38 (TM 31), 15, și identifică Rama cu Betleemul. ♦ „poarta din colțuri”: uide „poarta din colț” în 4Rg. 14,13 și Ier. 38 (TM 31), 38. ♦ „teascurile regelui” nu mai apar nicăieri în Biblie. ♦ Cele două axe indicate de finalul versetului, est-vest și nord-sud, corespund extinderii orașului în vremea lui Nehemia. Se presupune că așa va fi și Ierusalimul eshatologic (cf. TOB, nota *ad loc.*).

14,11 „nu va mai fi blestem”: gr. οὐκ ἔσται ἀνάθεμα ἔτι. Gr. ἀνάθεμα reprezintă un neologism semantic al LXX, care corespunde ebraicului *herem* „obiect destinat distrugerii rituale”; uide Lev. 27,28. Pentru Chiril al Alexandriei, nimic nu va mai fi acolo străin de Dumnezeu. Pentru Theodoret, aceasta înseamnă că nu va mai exista cult al idolilor. ♦ „cu încredere”: gr. πεποιθώς echivalează de obicei în LXX ebr. *lābhetāh*, care arată că cineva trăiește în pace, în siguranță, cu bună speranță, pentru că se află sub ocrotirea lui Dumnezeu (cf. Deut. 33,12,28; Ier. 23,6; Sof. 2,15).

14,12 „prăbușirea cu care va lovi”: gr. πτώσις... κόψει; textul grecesc nu păstrează figura etimologică din ebraică „lovitura cu care va lovi”.

14,13 „descumpănire mare de la Domnul”: gr. ἔκστασις κυρίου μεγάλη. Aceeași expresie se găsește și în 1Rg. 11,7 (cu varianta ἔκστασις παρὰ κυρίου, în 1Rg. 14,15), 2Par. 15,5; 17,10; 20,29. Gr. ἔκστασις înseamnă *litt.* „ieșire din sine”, care poate fi

fiecare îl va apuca de mână pe aproapele său; mâna i se va încheșta de mâna aproapelui său. ¹⁴ Și Iuda se va răndui de luptă în Ierusalim și va strânge tăria tuturor popoarelor dimprejur: aur și argint, și veșminte, o grămadă. ¹⁵ Și aceasta va fi prăbușirea cailor, și a catârilor, și a cămilelor, și a măgarilor, și a tuturor dobitoacelor ce se vor afla în taberele acelea la vremea acestei prăbușiri.

¹⁶ Și va fi [așa]: câți vor mai scăpa din toate neamurile venite asupra Ierusalimului vor urca an de an să se închine Împăratului, Domnului

uluire, spaimă, toropeală, elan, încântare (cf. și nota la Ps. 67,28). ♦ „se va încheșta”: verbul gr. συμπλέκω înseamnă *litt.* „a împleti”.

14,14 „în Ierusalim”: prepoziția ἐν arată că Iuda se va război de partea Ierusalimului. ♦ „va strânge”: subiectul este același cu al propoziției precedente, Iuda. TM are „se va strânge / va fi strânsă”, neprecizându-se cine va aduna prada. ♦ „tăria”: gr. ἰσχὺς echivalează aici ebr. *ḥayil*, care înseamnă „vigoare, forță”, adesea în sens militar (redat în greacă fie prin ἰσχὺς, fie prin δύναμις), dar și „bogăție”, tradus în alte locuri ca atare, cu πλοῦτος. Părinții comentează versetul ca și cum ar citi „bogăție”, în lumina a ceea ce urmează și în conformitate cu texte paralele ca Ps. 71/72,10-11 („regii vor aduce daruri”); aceeași temă în Ex. 3,22; Agg. 2,7-8; Is. 60,3,11; astfel de texte sunt subiacente afirmației din Apoc. 21,26, „vor veni să-I aducă slava și cinstea neamurilor”. ♦ Pentru Theodor al Mopsuestiei, Iuda, sub cărmuirea lui Zorobabel, își biruie dușmanii, ia tot ce-i bun la ei, făcându-și din aceasta propria bogăție. Pentru Chiril, „Iuda” îi simbolizează pe cei îndreptățiți în Hristos; ei vor aduna bogăția unor bunuri nu materiale, ci spirituale, cerești și veșnice. „A aduna tăria tuturor neamurilor” înseamnă a lua „bogăția lumii” și a străluci grație ei.

14,16 „câți vor mai scăpa”: gr. καταλειφθῶσι, ebr. *yāthar* la forma *niph'al* „a rămâne, a subzista”: este vorba aici de dușmanii lui Israel care vor supraviețui și se vor converti. ♦ „toate neamurile... vor urca an de an...”: tema pelerinajului neamurilor ca să se închine la Ierusalim apare de mai multe ori în Biblie (Is. 60,5-7,11; 66,18-20; Agg. 2,7; Ps. 96/97,7-10; 1Par. 16,28-31) și în scrierile postbiblice (e.g. Ps. Sol. 17,31-32), dar asocierea unui astfel de pelerinaj al neamurilor cu Sărbătoarea Corturilor nu apare decât aici. În In. 12, unde se relatează intrarea lui Iisus în Ierusalim – rege al Sionului călare pe un măgar (Zah. 9,9) cu șase zile înainte de Paște –, se spune că în mijlocul mulțimii se aflau și „niște greci veniți să se închine la sărbătoare” (In. 12,20); pentru Origen și alți Părinți este prefigurată astfel urcarea lui Iisus către Ierusalimul ceresc împreună cu cele două popoare, evreii și convertiții dintre neamurile păgâne. ♦ Sărbătoarea Corturilor (gr. ἑορτὴ τῆς σκηνοπηγίας, ebr. *ḥag hassukkōth*) este menționată în Deut. 16,16; 31,10. Sărbătoarea comemorează vremea petrecută în deșert, în corturi/colibe, și este însoțită de rugăciuni pentru ploaie. Fiind o sărbătoare de toamnă, era și o aducere de mulțumire pentru recoltă; treptat se îmbogățește cu sensul de proclamare a stăpânirii universale a lui YHWH. Până la distrugerea Templului de către romani, Sukkōt era a treia sărbătoare de pelerinaj, după Paște și sărbătoarea „Săptămânilor” (Cincizecimea/Rusaliile).

Atotputernic, și să sărbătorească Sărbătoarea Corturilor.¹⁷ Și va fi [așa]: toți câți nu vor urca, dintre toate triburile pământului, la Ierusalim, ca să se închine Împăratului, Domnului Atotputernic, se vor adăuga și ei acelora.¹⁸ Iar dacă vreun trib din Egipt nu va urca și nu va veni acolo, și asupra lor se va abate prăbușirea cu care va lovi Domnul toate neamurile câte nu vor urca spre a sărbători Sărbătoarea Corturilor.¹⁹ Acesta va fi păcatul Egiptului și păcatul tuturor neamurilor câte nu vor urca spre a sărbători Sărbătoarea Corturilor.²⁰ În ziua aceea, ceea ce [este] pe căpăstrul calului va fi sfințit Domnului Atotputernic, iar căldările din casa Domnului vor fi precum cupele dinaintea altarului.²¹ Și fiecăre căldare din Ierusalim și din Iuda va fi sfințită Domnului Atotputernic. Și vor veni toți cei ce aduc jertfă și vor lua din ele și vor fierbe în ele. Și nu va mai rămâne nici un canaanean în Casa Domnului Atotputernic în ziua aceea.

MALACHIA

14,17 „toți câți nu vor urca... să se închine... se vor adăuga... acelora”: în LXX sensul ar fi „cei care nu se vor închina Domnului vor pieri la fel cu cei loviți de Domnul” din v. 12. TM are „toți câți nu vor urca... să se închine... nu va fi asupra lor ploaie”. Relația dintre cele două texte e greu de explicat; cel din LXX ar putea constitui o interpretare în termeni mai abstracți a textului ebraic (cum se întâmplă adesea); astfel pierde aici legătura cu bogata tematică a apei în Biblie. Părinții cunosc ambele variante.

14,20 „ceea ce [este] pe căpăstrul calului va fi sfințit Domnului Atotputernic”: TM are „va fi pe clopoței calului: sfințit lui YHWH”. Fraza din LXX este o traducere cvasi-literală din ebraică, în care este păstrată chiar și ordinea cuvintelor; singura deosebire este prezența articolului *tó* înainte de *ἐπὶ τὸν χαλινόν* „pe căpăstrul”, ceea ce face ca versetul să devină obscur. În TM versetul se referă clar la o inscripție aflată pe căpăstru. Cât despre „clopoței”, ebr. *m'fillōth* este un *hapax*, pe care traducătorul l-a echivalat aproximativ.

14,21 „nici un canaanean”: pentru citirea ebr. *kh'na'anī* ca etnonim, uide *supra*, nota la 11,11. În versetul de față, termenul ebraic este cel mai adesea perceput cu sensul de „negustor”: la Aquila este *μετάβολος*, la Ieronim este *mercator*. Se presupune că oame-nii din „Canaan” au fost identificați prin ocupația lor principală, comerțul. Termenul i-ar putea desemna și pe „provinciali”, israeliții din Nord, numiți mai târziu samariteni. Oricum, aici, dispariția lor simbolizează purificarea totală a cetății, care este sfântă datorită prezenței lui Dumnezeu, reconstruirii Templului și reluării cultului. Dispariția oricărui „canaanean” poate fi înțeleasă și ca exprimând convertirea tuturor la cultul Dumnezeului unic. ♦ În vv. 20-21, continuându-l pe Iezechiel, profetul vede o lume nouă în care toate, chiar și viața de fiecare zi, îi sunt consacrate lui Dumnezeu.

Introducere la Malachia

Malachia este a douăsprezecea și ultima carte a Profeților Mici. Este un text care prezintă dificultăți în ce privește autorul și datarea. Chiar modul în care conținutul acestei cărți a ajuns să se constituie în a douăsprezecea carte a canonului a fost o problemă disputată, datorită expresiei din primul verset, *maššā' dh^ebhar-YHWH*... „Prevestire a cuvântului Domnului...”, expresie care apare doar de trei ori în VT (celelalte două ocurențe sunt în Zah. 9,1 – vezi nota; 12,1). Aceasta i-a determinat pe unii comentatori să considere că un editor va fi luat cele trei oracole anonime și le va fi așezat la sfârșitul canonului VT, pentru ca apoi, în decursul istoriei transmiterii textului, primele două să fie atașate Cărții lui Zaharia, iar ultimul să devină o carte independentă, Malachia. Totuși, nu se poate trage o astfel de concluzie doar pe acest considerent, așa cum au arătat mai mulți comentatori.

I. Profetul

Nu există decât foarte puține date despre autor, în afara celor care se pot deduce din cartea însăși. Profetul e menționat în *Viețile profeților*, o colecție de tradiții iudaice din secolul al IV-lea d.H., unde se spune că s-ar fi născut în Sophah (o localitate de altfel necunoscută), după exil. Conform cu Haggadah, autorul cărții este Malachia, ultimul dintre profeți: unii l-au identificat cu Ezdra sau cu Mordehai, totuși înțelepții au afirmat că Malachia este numele lui real. În introducerea *Targumului* Ionathan se afirmă că lucrarea este opera lui Malachia „cel cunoscut sub numele de Ezra scribul”. Această ipoteză a fost susținută inclusiv de Ieronim sau, în tradiția protestantă, de Calvin, cel din urmă tentat să creadă că Malachia era un alt nume al lui Ezra. Nu există nici o dovadă pentru a susține acest fapt.

Un alt aspect problematic: numele însuși al profetului. Există comentatori care susțin că Malachia a fost cu adevărat numele lui, în timp ce alți exegeți afirmă că e vorba aici de un substantiv comun, ebr. *mal^e'ākhī* „mesagerul Meu”, extrapolat din v. 3,1. În favoarea ipotezei pledează câteva

argumente: în primul rând, faptul că acest nume nu mai apare în nici un alt loc din Vechiul Testament. Pe de altă parte, există și alte nume *hapax legomena*, cum ar fi Iona sau Habacuc. În al doilea rând, nu se menționează numele tatălui. Nici acesta nu este un argument foarte convingător, atât timp cât la fel stau lucrurile și cu Abdias. În al treilea rând, expresia din primul verset „Prevestire a cuvântului Domnului”, care mai apare, așa cum am arătat, în Zah. 9,1 și 12,1, a fost interpretată ca marcă a anonimității. Trebuie recunoscut că argumentul stă în picioare doar dacă admitem că ultimele șase capitole ale Cărții lui Zaharia reprezintă o lucrare de sine stătătoare, adăugată ulterior.

Tradiția în favoarea lui Malachia ca nume propriu este însă destul de bine susținută. În cele din urmă, problema identității autorului prezintă o importanță secundară față de alte aspecte ale cărții.

Activitatea profetului poate fi datată doar cu aproximare. Majoritatea comentatorilor sunt de acord că lucrarea se situează după întoarcerea din exil și reconstruirea Templului (515 î.H.), dar înainte de interzicerea căsătoriilor mixte, deci pe la jumătatea secolului al V-lea î.H., fapt dovedit de argumentele interne ale textului.

II. Mesaj și structură

Chiar dacă unii au minimalizat importanța acestei cărți, considerând că nu ar mai aparține perioadei creative a profeției și socotindu-l pe Malachia mai mult un scrib interesat exclusiv de detaliile rituale și de aplicarea literei legii¹, trebuie ținut seama de faptul că fiecare profet a avut un rol specific în contextul său istoric: Malachia ocupă un loc important în economia unei perioade dificile și prezintă, pe lângă temele recurente în cărțile profetice, câteva aspecte unice. Elanul spiritual imprimat de Aggeu și Zaharia slăbise, iar comunitatea nu mai avea zelul din perioada imediat următoare întoarcerii din exil. Profetul reafirmă exigența purității interioare și făgăduiește venirea „vestitorului Legământului”, care va aduce o eră de restabilire a bunelor orânduiri.

1. J.G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, Tyndale Old Testament Commentaries, Inter-Varsity Press, Nottingham, 1972, p. 215.

1. O carte a legământului

Ceea ce structurează cartea este conceptul de *legământ*. Textul începe prin a-i reaminti poporului că a fost ales de Domnul, care nu încetează să-l iubească și să-l ocrotească. Dumnezeu este inițiatorul legământului și El îi asigură stabilitatea (vv. 1,2-5). Cere în schimb de la poporul Său cinstire, ascultare și fidelitate (v. 1,6). Poporul încalcă legământul prin neglijența în cult, prin nerespectarea căsătoriei, prin nedreptățile sociale, prin blasfemie și răzvrătire împotriva lui Dumnezeu. Domnul îi cere poporului să se întoarcă la El, altfel va urma pedeapsa.

Întregul mesaj poartă această marcă de avertizare; în același timp răzbate raza speranței pentru cei care sunt ai Domnului. Tensiunea între judecată și speranță este prezentă deci și aici, ca în majoritatea cărților profetice. Cartea lui Malachia se încheie cu o nouă chemare la împlinirea cerințelor legământului (v. 3,22).

Din punctul de vedere al vocabularului și ideilor, Cartea lui Malachia este profund influențată de textele deuteronomice². „Iubirea”, „teama”, „fidelitatea” sunt teme recurente; la fel, cuvinte și expresii cum ar fi „legea lui Moise”, „Horeb”, „întregul Israel”.

Preocuparea profetului este fidelitatea față de mesajul încredințat de Domnul și față de elementele centrale ale religiei revelate. Ar fi o greșeală să-l considerăm pe Malachia un simplu legalist, un profet preocupat mai mult de litera legii. Dimpotrivă, cartea manifestă o preocupare pastorală, o dorință de a îndrepta atenția oamenilor spre „duhul” legii, și nu spre „litera” ei. Împlinirea ritualurilor prescrise de lege trebuie să exprime ceea ce implică expresia „a merge cu Dumnezeu” (v. 2,6), adică o relație vie cu Inițiatorul și Partenerul Legământului.

2. O carte „vie”

Cartea lui Malachia prezintă o trăsătură care, deși întâlnită și în alte cărți profetice, capătă aici o amploare unică, și anume caracterul profund dialogal al textului. Unii au numit stilul lui Malachia „socratic” sau „catehetic”,

2. R. Smith, *Micah-Malachi*, Word Biblical Commentary, vol. 32, Word Books, Texas, 1984, p. 300.

bazat pe binomul întrebare-răspuns³, care structurează întreaga carte. Fiecare secțiune începe cu o declarație a lui Dumnezeu, urmată de o întrebare a poporului, conform tiparului „Tu zici – Eu spun...”. Dumnezeu este personajul central al cărții. El inițiază dialogul. Din totalul de cincizeci și cinci de versete ale cărții, patruzeci și șapte redau cuvinte ale lui Dumnezeu la persoana I (cu excepția textelor din vv. 1,1; 2,11-15.17; 3,16). Această folosire extinsă a persoanei I îi oferă cititorului imaginea unei întâlniri vii între Dumnezeu și poporul Său⁴.

Iată așadar mesajul cărții, structurat de cele șase *disputationes* între Dumnezeu și Israel, cărora li se adaugă versetele din final, ce reprezintă atât epilogul cărții, cât și al corpusului celor doisprezece Profeți Mici. Fiecare secțiune este introdusă printr-o declarație fermă a lui Dumnezeu, care acuză păcatul de care se face vinovat poporul; poporul răspunde printr-o întrebare fals inocentă de tipul: „Cu ce Ți-am greșit?”. Cele șase *disputationes* sunt:

1. *Mal. 1,2-5*. Dragostea lui Dumnezeu pentru poporul Său, pe care acesta o pune la îndoială. Domnul îl reasigură că îl iubește, amintind alegerea și legământul. Nu este întâmplător modul în care își începe Malachia mesajul. Înainte de a trece la următoarele secțiuni, care descriu nelegiuirile lui Israel, aceste versete scot în evidență absoluta libertate de acțiune a lui Dumnezeu, care l-a ales pe Iacob fără nici o constrângere sau condiție. Putem afirma că această pericopă este una mai degrabă pozitivă, încurajatoare.

2. *Mal. 1,6-2,9*. Această *disputatio* constituie cea mai lungă secțiune a cărții (23 de versete din totalul de 55). Dacă primul mesaj s-a îndreptat către întregul popor, al doilea are ca țintă cea mai importantă categorie socială: preoții. Prin purtarea și activitatea lor, aceștia ar fi trebuit să păstreze legământul pur și nealterat. Tema pericopei este cinstirea lui Dumnezeu și respectul față de El. Profetul înfățișează câteva din greșelile săvârșite de preoți în această privință: aducerea de jertfe imperfecte, disprețul și plictisul față de slujba lor, interpretarea greșită a Legii. Pentru toate sunt amenințați cu pedeapsă.

3. *Mal. 2,10-16*. A treia pericopă are ca temă infidelitatea lui Israel, care se manifestă atât față de Dumnezeu, cât și în relațiile de căsătorie. Exegeții s-au întrebat dacă profetul are în vedere pur și simplu căsătoriile mixte între evrei și păgâni, sau am avea aici de a face cu o descriere metaforică a relației

3. *Ibidem*, p. 300.

4. J.G. Baldwin, *op. cit.*, p. 216.

dintre Dumnezeu și poporul Său. Interpretările mai vechi au favorizat abordarea literală a textului, în timp ce interpretările mai recente merg pe linia abordării cultice sau tipologice. Interpretarea literală, care se impune, nu exclude metaforizarea relației dintre Dumnezeu și poporul Său prin relația dintre bărbat și femeie: textul se referă în același timp și la poporul Israel ca familie spirituală, necredincioasă în legătura ei cu Dumnezeu. Pe de altă parte, modul în care este interpretată pericopa influențează și abordarea eticii căsătoriei în Noul Testament: e important să observăm că apostolul Pavel pare să facă aluzie și la acest text când poruncește corintenilor fidelitatea în căsnicie (vezi 1 Cor. 7,10).

4. *Mal. 2,17-3,5*. Această pericopă introduce tema dreptății lui Dumnezeu, care pare a fi contrazisă de prosperitatea celor răi. Dumnezeu răspunde prin îndemnul la răbdare și prin promisiunea că-l va trimite pe mesagerul Său.

5. *Mal. 3,6-12*. Secțiunea se deosebește de precedentă și de următoarea prin faptul că nu prezintă elemente eshatologice, funcționând ca un fel de paranteză. Mesajul ei se constituie într-o chemare a poporului la pocăință, situația lui deplorabilă din punct de vedere spiritual împiedicând arătarea slavei lui Dumnezeu.

6. *Mal. 3,13-21*. Secvența revine la tema judecății lui Dumnezeu, accentul fiind pus aici pe judecata finală. Poporul vorbește împotriva Domnului, dar accentul se schimbă brusc, iar pericopa se încheie pe un ton optimist, cu făgăduința biruinței credincioșilor asupra celor răi.

Ultimele trei versete reprezintă epilogul Cărții lui Malachia, precum și al celor doisprezece Profeți Mici. Stilul și vocabularul acestui scurt pasaj sunt diferite de restul cărții, ceea ce i-a făcut pe unii interpreți să-l atribuie unui redactor final al colecției Profeților Mici.

III. Ecoul Cărții lui Malachia în Noul Testament

Numai trei pasaje din această carte sunt citate în Noul Testament:

Mal. 1,2 – „I-am iubit pe Iacob, iar pe Esau l-am urât” – este citat de apostolul Pavel în Rom. 9,13 în contextul discuției despre alegerea poporului lui Israel.

Mal. 3,1 și 3,22 (3,23 TM), unde se vorbește despre mesagerul care va pregăti venirea Domnului, mesager identificat cu Ilie⁵: acest element

5. În legătură cu această problemă, vezi notele explicative la versetul respectiv.

devenise o trăsătură caracteristică a eshatologiei iudaice, lucru confirmat și de referirea ucenicilor Mântuitorului la această credință, în Mt. 17,10. Interpretarea creștină vede altfel împlinirea acestei profeții: în Mt. 11,10.14, Iisus aplică spusele profetului persoanei lui Ioan Botezătorul; noul Ilie, care trebuia să vină, pregătește calea Domnului. Cu alte cuvinte, judecata lui Dumnezeu a început odată cu lucrarea lui Hristos pe pământ și va continua până la desăvârșirea ei la a doua Lui venire.

Malachia

1 ¹ Prevestire a cuvântului Domnului către Israel prin vestitorul Său. Puneți[-o] în inimile voastre!

² „[Eu] v-am iubit”, zice Domnul. „Și voi ați zis: «Cum [anume] ne-ai iubit? Nu era oare Esau fratele lui Iacob?»” Zice Domnul: „Și l-am iubit pe

1,1 „Prevestire (a cuvântului)...”: gr. λήμμα, *litt.* „ceea ce se ia/primește”, de aici „câștig”, dar și „misiune încredințată cuiva, sarcină”, echivalează aici ebr. *masšā*, *litt.* „acțiunea de a ridica”, specializat de la „a ridica glas” și cu sensul de „oracol” (*cf.* și nota la Zah. 9,1). Cu toată specializarea de sens, rămâne în filigran ideea profeției ca „sarcină”, ca mesaj ce trebuie transmis chiar dacă este neplăcut pentru cei care îl aud și riscant pentru cel care îl transmite. Profetul nu poate scăpa de această povară. Cel mai bine găsim ilustrată situația în cazul profetului Ieremia (*cf.* Ier. 20,7-10). ♦ „prin vestitorul Său”, *litt.* „prin mâna vestitorului Său” – ebraism. „Vestitorul”: gr. ἄγγελος echivalează ebr. *mal' ākhī*, care înseamnă *litt.* „trimisul/mesagerul Meu”, interpretat ca nume propriu pornindu-se de la menționarea lui în v. 3,1 (vezi și Introducerea). Vulg. îl interpretează ca nume propriu și traduce această expresie prin *in manu Malachi*. Bibl. 1688 traduce „în mâna îngerului Lui”, Bibl. de la Blaj, 1795: „în mâna îngerului”, Radu-Gal.: „prin graiul lui Maleahi”. ♦ „Puneți[-o] în inimile voastre!”: o adăugire a LXX.

1,2-5 Are loc prima *disputatio* între Dumnezeu și poporul Său: tema este dragostea lui Dumnezeu pentru Israel, pusă la îndoială de acesta din urmă. Dumnezeu Își reafirmă preferința gratuită pentru Israel. Nici o altă explicație nu este dată pentru alegerea lui Iacob (cărui Dumnezeu i-a schimbat numele în „Israel” – *cf.* Gen. 32,32) în afară de dragostea necondiționată a lui *YHWH* pentru el (*cf.* Deut. 7,7-8; 10,15). ♦ „Esau... Idumeea”: după Gen. 25,30, Esau, fratele lui Iacob, a fost poreclit Edom („Roșcatul”), de unde și numele poporului care se trage din el, precum și al teritoriului acestuia (în LXX „Idumeea”). Exista o dușmănie istorică între Edom și Israel: de pildă, Edomul a fost cucerit de regele David (*cf.* 2Rg. 8,14), dar apoi Hadhadh („Ader” în LXX), tânărul rege edomit refugiat în Egipt, s-a revoltat împotriva lui Solomon (*cf.* 3Rg. 11,17-19); însă faptul cel mai grav, edomiții au participat alături de Nabucodonosor la distrugerea Templului din Ierusalim în 587 î.H. și au cucerit o parte din teritoriul lui Iuda. Edom este condamnat în multe texte profetice din VT (Ier. 49,7-22; Am. 1,12; Iez. 25,12-14; 35,1-15; Ioel 3,21; Is. 21,11-12; 34,5-17; 63,1-6), Edom simbolizându-i pe dușmanii lui Iuda.

1,2-3 „l-am iubit pe Iacob, iar pe Esau l-am urât”: ebraism care indică o preferință accentuată și gratuită. ♦ Versetele sunt citate de apostolul Pavel în Rom. 9,13-18, cu referire la alegerea liberă și suverană pe care o face Dumnezeu.

Iacob,³ iar pe Esau l-am urât și am rânduit hotarele lui spre nimicire și moștenirea lui, spre așezări în pustie!⁴ De aceea va zice Idumeea: «S-a prăbușit! Să ne întoarcem și să înălțăm din nou cele pustiite!». Acestea le zice Domnul Atotputernic: „Ei vor înălța, dar Eu voi prăbuși! Și vor fi numiți Hotarele Nelegiurii și popor cu care S-a războit Domnul până în veac!⁵ Și ochii voștri vor vedea și voi veți zice: «A fost preamărit Domnul dincolo de hotarele lui Israel!».

⁶ Fiul își cinstește tatăl, iar sclavul pe stăpânul său. Și dacă Eu sunt tată, unde Mi-este cinstirea? Și dacă Eu sunt stăpân, unde este frica de Mine?”,

1,3 „hotarele”: TM are „munții”. ♦ „spre așezări în pustie”: manuscrisele LXX au, de fapt, δόματα „daruri”, dar s-a propus emendarea în δόματα „așezări, locuințe”. TM are ἡ *thannōth midh' bār*, „pentru șacalii (feminin!) pustiei”. Cuvântul ebraic *thannōth* pare a fi forma de fem. pl. a lui *than* „șacal”, însoțit de prepoziția ἡ. El mai apare în Is. 13,22; Mich. 1,8; Plâng. 4,3, dar la masculin. Din pricina formei neobișnuite în acest verset, unii traducători preferă interpretarea din LXX (care va fi citit aici un presupus TN'WT în loc de TNWT – cf. LEH s.u. δόματα). Vulg. traduce aici prin *in dracones deserti*. Alte variante de traducere: KJV: *dragons*, Bibl. 1688: „spre dările pustiului”, Bibl. 1795: „spre căsile pustiei”, Radu-Gal.: „șacalilor pustiului”.

1,4 „S-a prăbușit! Să ne întoarcem... Eu voi prăbuși”: joc de cuvinte în greacă între καταστροφή, care arată o răsturnare totală, și ἐπιστροφή, care arată o întoarcere. TM are „Am fost doborâți, dar ne vom întoarce să reconstruim cele ruinate!»... Ei vor construi, dar Eu voi dărâma”. ♦ „S-a războit Domnul”: verbul gr. este παρὰτέτακται, de la παρὰτάσσω, care înseamnă mai exact „a se așeza în linie de bătaie, a sta față în față în luptă”. Bibl. 1688: „S-au rânduit Domnul”, Bibl. 1795: „S-au întins Domnul”. TM are „S-a mâniat YHWH”. ♦ Denumirile date teritoriului Edomului sunt o consecință a hărțuierilor frecvente dintre cele două popoare; în final, Edom/Idumea ajunge să desemneze în general vecinul dușman.

1,6 Cu acest verset începe cea mai lungă secțiune a Cărții lui Malachia, care se întinde până la v. 2,9, formând a doua *disputatio* a profeției și cuprinzând 23 de versete din cele 55. După ce s-a adresat întregului popor, profetul se îndreaptă acum către categoria preoților, responsabili cu păstrarea Legământului și cu desfășurarea corectă a cultului: tocmai ei sunt vinovați de desconsiderarea lui Dumnezeu. Prima parte a pericopei, până la v. 14, reprezintă răspunsul pe care Dumnezeu îl dă la întrebarea preoților: „Cum am disprețuit numele Tău?”. Urmarea acestei întrebări este înșiruirea capetelor de acuzare. A doua parte, vv. 2,1-9, anunță pedeapsa lui Dumnezeu asupra preoților care îi pângăresc Numele. Aceștia vor fi blestemați (v. 2,2), vor fi pângăriți la rândul lor (v. 2,3) și disprețuiți de toată lumea (2,9). ♦ „Fiul își cinstește tatăl”: afirmație asemenea unei premise; toți ar fi fost de acord cu această declarație. În Israelul antic, fiul recalcitrant trebuia pedepsit cu moartea (cf. Deut. 21,18-21). ♦ „iar sclavul pe stăpânul său”: unele manuscrise LXX adaugă φοβηθήσεται „se va teme”. Bibl. 1688 urmează această variantă:

zice Domnul Atotputernic. „Voi, preoții, [sunteți] cei care disprețuiți numele Meu. Și ziceți: «Cum am disprețuit numele Tău?». ⁷ Aducând la altarul Meu pâini pângărite! Și ai zis: «Cum le-am pângărit?». Când ai spus: «Masa Domnului e o nimica toată și bucatele puse deasupra sunt o nimica toată!». ⁸ Căci dacă aduceți [o vită] oarbă drept jertfă, oare nu-i lucru rău? Și dacă aduceți una schioapă sau bolnavă, oare nu-i lucru rău? Ia s-o aduci cârmuitorului tău! O va primi oare? Va lua oare aminte la tine?”, zice Domnul Atotputernic. ⁹ „Și acum, [căutați să] îmbunați fața Dumnezeului

„sluga de domnul lui să va teme”. ♦ Imaginea lui Dumnezeu ca Tată și în același timp ca stăpân este familiară în VT. Israelul este „fiul Meu, întâi-născut” (Ex. 4,22). ♦ „cinstirea”: gr. ἡ δόξα traduce ebr. *kābhōdh*. Rădăcina KBD înseamnă „a fi greu, a avea greutate/valoare/consistență, a se bucura de cinstire”, fiind cuvântul folosit în porunca: „Cinstește-te pe tatăl tău și pe mama ta” (Ex. 20,12). Referitor la Dumnezeu, cuvântul înseamnă și „slavă”, desemnând manifestarea prezenței glorioase și binefăcătoare a divinității. ♦ „Numele” lui Dumnezeu reprezintă însăși Persoana Sa. Cuvântul „nume”, *sem*, apare de opt ori în acest pasaj. ♦ „disprețuiți”: gr. φουλίζω „a considera de proastă calitate, a desconsidera”.

1,7 „Cum le-am pângărit?”, *litt.* „În ce...?”; TM are *bammeh ghē'al'nūkhā* „În/Cu ce Te-am pângărit?” (cf. și Vulg.: *In quo polluimus te?*), afirmând astfel că lipsa de respect în cult aduce atingere onoarei lui Dumnezeu. LXX a îndulcit exprimarea, aplicând pângărirea doar la elementele jertfei. ♦ Expresia „masa Domnului” este folosită în VT doar de Malachia, deși ideea este prezentă în Ps. 22/23,5 și Iez. 44,16. ♦ „e o nimica toată”: de la gr. ἐξουδενόω „a socoti drept nimic, a disprețui”. Vulg. are: *mensa Domini despecta est*. ♦ „și bucatele puse deasupra sunt o nimica toată”: adăugire a LXX.

1,8 Legea interzicea cu desăvârșire, sub amenințarea pedepsei capitale, aducerea vreunui animal de jertfă imperfect. În privința acestui lucru, VT este cât se poate de clar (cf. Ex. 12,5; Lev. 1,3; 22,20-25; Deut. 15,21). ♦ Ca și în v. 6, autorul folosește din nou un argument al „bunului-simț”, un adevăr uman unanim recunoscut, pentru a scoate mai mult în evidență păcatul de care se făceau vinovați preoții în fața lui Dumnezeu. Întrebarea indirectă este: dacă în fața unui om nu te poți duce cu un animal imperfect, cum te poți atunci prezenta astfel în fața lui Dumnezeu? ♦ „Va lua oare aminte la tine?”: gr. εἰ λήψεται πρόσωπόν σου, *litt.* „[să vezi] dacă va primi fața ta”. TM are *litt.* „oare va ridica fața ta?” – inferiorul stă cu capul plecat dinaintea celui mai mare, iar acesta face gestul de a-l ridica. Cf. și Vulg.: *aut si suscepit faciem tuam*; Bibl. 1688 traduce literal: „au de va lua obrazul tău”.

1,9 Comentatorii au remarcat ironia primei propoziții din acest verset. ♦ „[căutați să] îmbunați”: gr. ἐξιλάσκεσθε, de la ἐξιλάσκειν „a îmblânzi, a face prielnic”. ♦ „și rugați-vă Lui”: TM are „ca să se îndure de noi”. Vulg. are: *ut misereatur uestri* „ca să se îndure de voi”. ♦ „Să Mă mai uit oare la fețele voastre?”: aceleași cuvinte ca în v. 8, doar că aici apare ἐξ ὤμων „de la voi”. Bibl. 1688 păstrează acest sens: „au lua-voiu dentru voi fața voastră?”; TM are „Vă va ridica El oare fețele?”.

vostru și rugați-vă Lui! Măinile voastre au săvârșit acestea! Să Mă mai uit oare la fețele voastre?”, zice Domnul Atotputernic.¹⁰ „Căci și printre voi se vor închide ușile, ca să nu aprindeți [focul pe] altarul Meu degeaba; nu-Mi mai pasă de voi”, zice Domnul Atotputernic, „și jertfă nu voi mai primi din mâinile voastre!”¹¹ Căci de la răsăritul soarelui până la apus numele Meu este slăvit printre neamuri și în tot locul se aduce tămâiere numelui Meu și jertfă curată, căci mare [este] numele Meu între neamuri”, zice Domnul Atotputernic.¹² „Voi însă îl spurcați când ziceți: «Masa Domnului este pângărită, iar bucatele Lui așezate deasupra, o nimica toată!»”¹³ Și ați zis:

1,10 „Căci și printre voi se vor închide ușile”: TM are „Cine dintre voi va închide ușile...?”, ceea ce ar putea însemna „O, de ar închide cineva...”. ♦ „ca să nu aprindeți”: *litt.* „și nu veți aprinde”. Vulg. are: *Quis est in vobis qui claudat ostia ne incendat altare meum gratuito?* „Cine este printre voi care să închidă porțile, ca să nu aprindeți focul pe altarul Meu degeaba?”. ♦ „nu-Mi mai pasă de voi”, *litt.* „nu-Mi este voința în voi”.

1,11 În TM: „Căci, de la răsăritul soarelui până la apusul lui, mare [e] numele Meu între neamuri și în tot locul e adus fum de tămâie pentru numele Meu și ofrandă curată, căci mare [e] numele Meu între neamuri», spune *YHWH* al oștirilor”. „De la răsărit... la apus” este interpretabil și spațial, și temporal. Cuvintele lui Dumnezeu ar putea însemna deci fie că e mai primită jertfa păgânilor decât jertfa în bătaie de joc adusă de preoți, fie că, în viitor, va exista o jertfă curată pe care o vor aduce fără încetare toate popoarele. Ambiguitatea e sporită de lipsa verbului între „mare” și „numele Meu”. LXX a evitat repetarea, introducând la prima ocurență verbul *δεδοξασθαι* (de la *δοξάζω* „a slăvi”), forma de perfect sugerând rezultatul prezent al unei acțiuni trecute. Vulg. are două verbe: *in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda* „în orice loc se jertfește și se aduce numelui Meu jertfă curată”. Interpretarea care se bucură de cea mai largă susținere este cea în cheie eshatologică: profetul vestește că numele Domnului va fi cinstit de toate neamurile, care vor ajunge să Îl cunoască pe Dumnezeu. Această idee consună cu alte texte din VT, care vorbesc despre o cunoaștere a Domnului pe întregul pământ (cf. Is. 2,2-4; 11,10; 42,6; 49,6; 66,18-21; Iez. 36,23; 37,28; 38,23; 39,7). Creștinii au interpretat acest text ca pe o profeție a jertfei desăvârșite a lui Hristos, singura cu adevărat vrednică de Dumnezeu și care este perpetuată fără întrerupere și pretutindeni prin Euharistie. ♦ Atanasie, în *Scrisori festive* XI, consideră că v. 11 se referă la închinarea fiilor lui Dumnezeu de pretutindeni.

1,12-14 sunt, în mare, o repetare a acuzațiilor aduse în vv. 6-10. Din nou, preoții sunt acuzați de disprețuirea mesei Domnului (cf. vv. 7-8).

1,13 „Acestea sunt din trudă grea”: gr. *ταῦτα ἐκ κακοπαθείας ἐστίν*. Bibl. 1688: „Acestea den patima cea rea sunt”. TM are un *hapax*: *maʿlā'āh*, putând fi tradus: „ce necaz, ce osteneală”. Vulg. traduce: *ecce de labore!* „câtă muncă!”. ♦ „dar Eu le-am spulberat”: TM are „suflați pe ea”, ceea ce ar putea însemna „o disprețuiți” (cf. Vulg.: *exsufflastis illud*). ♦ „lucruri de furat”: termenul echivalent din TM s-ar putea referi și la animale sfășiate de fiare și recuperate spre a fi aduse ca jertfă. A oferi astfel de animale

«Acestea sunt din trudă grea», dar Eu le-am spulberat”, zice Domnul Atotputernic. „Și aduceți lucruri de furat și [vite] șchioape și suferinde; și, dacă [le] veți aduce jertfă, oare le voi primi din mâinile voastre?” zice Domnul Atotputernic.¹⁴ „Dar blestemat cel care era avut și se afla în turma lui [vită] de parte bărbătească și juruința lui era privitor la aceasta, dar jertfește Domnului [vită] prăpădită: căci împărat mare sunt Eu”, zice Domnul Atotputernic, „și numele Meu [este] strălucit printre neamuri!”.

2¹ „Și acum porunca aceasta către voi, preoți: ² Dacă nu-Mi veți da ascultare și dacă nu vă veți pune în inimă să dați slavă numelui Meu”, zice Domnul Atotputernic, „voi trimite asupra voastră blestemul și voi blestema binecuvântarea voastră, [cu adevărat] o voi blestema. Și voi risipi binecuvântarea voastră și nu va mai fi printre voi, căci voi nu [v-o] puneți în inimă!”³ Iată, Eu vă desprind umărul și vă voi împrăstia balegă pe fețe,

lui Dumnezeu reprezenta o insultă gravă la adresa Lui. Nici oamenii nu aveau voie să le mănânce, ci trebuiau aruncate la câini (cf. Ex. 22,30).

1,14 Versetul se referă la situația persoanei care face o promisiune Domnului, atunci când Acesta îi ascultă cererea. Așadar avem de-a face cu o jertfă de bunăvoie. În acest caz, legea prevedea ce animal trebuia adus (cf. Lev. 22,18). ♦ „cel care era avut”: gr. *δουατός* are sensul primar de „puternic”, însă puterea însemna și bogăție. TM are „înșelătorul”. ♦ Versetul reia ideea de universalitate a domniei lui Dumnezeu din v. 11. E posibil ca aici să se facă referire la același eveniment eshatologic al întoarcerii neamurilor la Dumnezeu (cf. Baldwin, 1972, p. 232), deși versetul pare să se refere mai mult la o situație prezentă în momentul redactării cărții. Și, așa cum arată chiar Baldwin, există suficiente dovezi biblice ale faptului că Dumnezeu era cinstit de oameni care nu făceau parte din poporul ales. ♦ „strălucit”: gr. *ἐπιφανής* „vizibil”. TM are aici „temut”.

2,2 „binecuvântarea”: gr. *εὐλογία* are sensul primar de „vorbire frumoasă”, de unde și „laudă”, „panegiric”, „binecuvântare”. Echivalează aici ebr. *b'rākhāh*. Vulg. traduce prin *benedictio*, care se referă fie la cuvintele de binecuvântare pe care preoții trebuie să le pronunțe asupra poporului Israel (e.g. Num. 6,24-26), fie la binele pe care Dumnezeu îl revarsă asupra poporului ca urmare a binecuvântării. În TM este pluralul („binecuvântările”), care trimite clar la binefacerile lui Dumnezeu. ♦ „Și voi risipi... nu va mai fi printre voi”: nu apare în TM.

2,3 „Eu vă desprind umărul”: TM are *litt.* „Vă voi certa sămânța”, ceea ce ar putea trimite la nimicirea recoltelor sau la pedepsirea descendenței preoților. LXX citește aici *GD* „a tăia, a separa, a despica”, față de TM: *G'R* „a mustra, a certa”, și *z'rōa* „braț, umăr”, față de TM: *zera* „sămânță”. Se presupune că, de data aceasta, LXX reflectă textul original. Vulgata are la fel, *ego proiciam vobis brachium* „vă voi arunca (despărți) umărul”. În acest caz, pedeapsa dată preoților s-ar referi la imposibilitatea de a mai oficia slujba, fiind lipsiți de braț. ♦ „balegă”: gr. *ἵνυστρον* înseamnă ultimul sfert din

balega sărbătorilor voastre; și vă voi duce și pe voi laolaltă [cu ea]! ⁴ Și veți cunoaște că Eu am trimis la voi porunca aceasta, ca să fie legământul Meu cu leviții”, zice Domnul Atotputernic. ⁵ „Legământul Meu era cu [Levi], [legământ] de viață și de pace, și i-am dat lui ca întru frică să se teamă de Mine și să se ferească din fața numelui Meu. ⁶ Legea adevărului era în gura lui și nedreptate nu s-a aflat pe buzele lui; în pace, umblând drept, a mers cu Mine și pe mulți i-a întors de la nedreptate. ⁷ Căci buzele preotului trebuie

stomacul rumegătoarelor, locul în care digestia era completă. Echivalează ebr. *pereš* „balegă”. Vulg. are *dispergam super uultum uestrum stercus* „voi împrăștiă bălegar pe fețele voastre”. ♦ „balega sărbătorilor voastre”: jertfele aduse cu atâta neglijență sunt spurcăciune în fața lui Dumnezeu. După lege, intestinale, pielea și fecalele animalelor jertfite trebuiau luate de la altar și arse. Cuvintele pe care Dumnezeu le adresează aici preoților sunt extrem de dure, mai ales având în vedere faptul că Dumnezeu le impusese evreilor strictețe cu privire la orice ar fi putut să-i aducă în stare de impuritate. ♦ „vă voi duce”: TM are „vă va duce” (= „veți fi duși”).

2,4 „ca să fie legământul Meu cu leviții”: TM are „...cu Levi” (la fel și Vulg.). Dumnezeu este arătat frecvent în VT ca Acela care nu-și calcă niciodată legământul: cel care eșuează întotdeauna este omul, prin neascultarea lui. În Pentateuh nu se vorbește explicit despre vreun legământ încheiat cu Levi. Prima aluzie la un astfel de legământ se găsește în Ier. 33,21. Este posibil ca aici să se facă referire la binecuvântarea lui Levi de către Moise, din Deut. 33,8-11. Oricum, leviții erau aleși de Dumnezeu pentru a fi în slujba cultului Său, astfel că ei nu primiseră pământ în Țara Sfântă. Această punere deoparte, însoțită de promisiuni și binecuvântări, chiar dacă nu este numită „legământ”, face parte din legământul lui Dumnezeu cu poporul ca întreg (cf. Baldwin, 1972, p. 234).

2,5 „cu [Levi]”, *litt.* „cu el”. ♦ „i-am dat lui ca întru frică să se teamă”: gr. ἐν φόβῳ φοβεῖσθαι; textul echivalent din TM este „i le-am dat [întru] frică și s-a temut de Mine”. Vulg. traduce: *et dedi ei timorem et timuit me* „și i-am dat teamă și s-a temut de Mine”. ♦ „să se ferească”: gr. στέλλεσθαι, de la στέλλω, verb cu foarte multe sensuri, printre care și cel de „a se eschiva, a evita”. Acesta nu este însă sensul de bază al cuvântului. Textul original poate fi tradus: „s-a temut de numele Meu” sau „a stat cu respect în fața numelui Meu” (Smith, 1984, p. 309; Baldwin, 1972, p. 235). Vulg. redă: *a facie nominis mei pauebat* „și a tremurat (tremura) de (în) fața numelui Meu”. Bibl 1795: „de cătră fața numelui Mieui să se cutremure”.

2,6 „nedreptate nu s-a aflat pe buzele lui”: o imagine familiară în VT, care folosește nu o dată imaginea buzelor curate pentru a desemna întregul caracter al unei persoane. Paradigmatic în acest sens este episodul chemării lui Isaia în slujba lui Dumnezeu, unde un înger vine și îi atinge profetului buzele, purificându-l pentru a fi vrednic să ducă mesajul dumnezeiesc (Is. 6,1-7). ♦ „în pace, umblând drept”: TM are „în pace și în nepărtinire”.

2,7 „trebuie să păstreze”: gr. φυλάσσει, viitor cu valoare de injunctiv. O datorie esențială a preoților era să păstreze și să transmită poporului Legea lui Dumnezeu așa cum a fost dată. ♦ Ambrozie, *De mysteriis* II,6, aplică aceste cuvinte treptelor preoțești, respectiv

să păstreze știința; și legea o vor cere din gura lui, căci vestitor al Domnului Atotputernic este el. ⁸ Voi însă v-ați abătut de pe cale și pe mulți i-ați făcut să slăbească întru Lege, ați stricat legământul lui Levi!”, zice Domnul Atotputernic. ⁹ „Iar Eu v-am făcut [să fiți socotiți] de nimic și disprețuiți printre toate neamurile, întrucât voi n-ați păzit căile Mele, ci ați judecat cu părtinire în [tr-ale] Legii.

¹⁰ Oare nu un singur Dumnezeu v-a făcut pe voi? Oare nu unul singur este Tatăl vostru al tuturor? Pentru ce dar l-ați lăsat fiecare de izbeliște pe

diaconului, preotului și episcopului. Astfel, cel nou intrat în Biserică trebuie să fie conștient de faptul că aici se găsește în prezența „îngerului”, „trimisului” lui Dumnezeu, care proclamă împărăția lui Hristos și viața veșnică.

2,8 „v-ați abătut de pe cale”: „calea”, „drumul” este o metaforă des folosită în Biblie cu referire la opțiunea de viață în fidelitate față de Legea lui Dumnezeu. ♦ „i-ați făcut să slăbească”: gr. ὀσθεύω „a slăbi, a se simți slab/bolnav”. Bibl. 1688: „ați slăbit pre mulți în lege”; TM are: „i-ați făcut să cadă/să se poticnească” (cf. Vulg.: *scandalizastis* „i-ați făcut să se împiedice”). Viața coruptă a preoților a fost cauza pentru care poporul a ajuns să se îndepărteze de Dumnezeu.

2,9 Versetul încheie a doua secțiune a Cărții lui Malachia, descriind pedeapsa pe care o vor primi preoții din cauza purtării lor. Felul în care s-au comportat față de Dumnezeu și față de cele aduse la Templu (cf. vv. 6-7) se va întoarce asupra lor, ei înșiși ajungând să fie „de nimic și disprețuiți”. ♦ „printre toate neamurile”: TM are „pentru tot poporul” – din pricina corupției lor, preoții nu mai sunt luați în seamă de propriul popor. Referirea la „neamuri” în LXX e bizară. ♦ „ați judecat cu părtinire în [tr-ale] Legii”, *litt.* „ați luat în seamă fețele în Lege”.

2,10-16 Aceasta este a treia și una dintre cele mai dificile pericope din Malachia, pasaj care a iscat multe dezbateri. Tema acestei *disputatio* este infidelitatea poporului lui Israel în viața familială și față de legământul cu Dumnezeu. Din nou ne confruntăm atât cu probleme de ordin gramatical, cât și de interpretare. Se referă oare Malachia la problema căsătoriilor mixte între evrei și păgâni, cu care s-au confruntat Ezdra și Nehemia, sau este vorba despre legământul călcat de Israel, legământ descris ca o relație de familie între Dumnezeu și popor? Este vorba efectiv în acest text despre divorțul dintre soți, sau/și despre Israel care L-a părăsit pe Dumnezeu și s-a alipit de dumnezei străini? Interpretările mai vechi au favorizat abordarea literală a textului, în timp ce interpretările mai recente merg pe linia abordării cultice sau tipologice (cf. Smith, 1984, p. 322). Dezbaterea între abordarea cultică/figurativă și cea literală va mai continua cu siguranță, deși interpretarea literală are mai multe argumente de partea sa (*ibidem*, p. 325). În orice caz, infidelitatea în relațiile din familie constituie la profeți o metaforă pentru relația poporului cu Dumnezeu (cf. Iez. 16,15-43; Os. 2,4). Mai nou, textul a fost supus și unor interpretări feministe, cum ar fi cea a Juliei M. O'Brien: „Judah as Wife and Husband: Deconstructing Gender in Malachi”, *Journal of Biblical Literature*, 115 (2) (Summer,

fratele său, ca să necinstiți legământul părinților voștri? ¹¹ Iuda a fost lăsat de izbeliște și s-a săvârșit spurcăciune în Israel și în Ierusalim, căci Iuda a spurcat cele sfinte ale Domnului, care i-au fost dragi, a umblat după zei străini. ¹² Îl va nimici Domnul pe omul care face așa ceva, până ce va fi umilit [și alungat] din corturile lui Iacob și dintre cei care aduc jertfă Domnului Atotputernic.

¹³ Și altfel de lucruri, pe care le-am urât, voi le-ați săvârșit: ați înecat în lacrimi altarul Domnului, și-n tânguieli, și-n gemete trudnice; se mai cade oare să privesc la jertfă ori să iau ca bine primit ceva din mâinile voastre?

1996), pp. 241-250, care consideră că „femeia tinereții tale” din v. 14 se referă direct la Dumnezeu. Totuși, niciodată în VT Dumnezeu nu este metaforizat ca „soție”, ci numai ca „tată” sau „soț”/„mire”. E greu de crezut că ar fi vorba de o inovație absolută a lui Malachia, care ar contrazice atât contextul cărții, cât și uzanța din întregul VT. ♦ „un singur Dumnezeu... unul singur este Tatăl vostru”. Comentatorii remarcă faptul că în TM „unu” apare de patru ori în această pericopă (de două ori în v. 10 și de două ori în v. 15), fiind unul dintre cuvintele-cheie ale pasajului. Unii consideră că „Tatăl” care e „unul singur” se referă la Avraam sau la Iacob, din care se trag cele douăsprezece triburi ale lui Israel (cf. Baldwin, 1972, p. 237), în timp ce alții argumentează că se referă la Dumnezeu, numai El fiind prezentat ca „tată” în sensul de „creator” (cf. Deut. 32,6; Is. 63,16; 64,8; cf. Smith, 1984, p. 321).

2,10 În TM, prima parte a versetului este: „Oare nu avem noi toți un singur Tată? Oare nu un singur Dumnezeu ne-a creat?”. ♦ „I-ați lăsat... de izbeliște”: gr. ἐγκαταλείπω „a părăsi, a lăsa în urmă, a uita”, echivalează ebr. *bāghadh* „a înșela, a trăda”. A doua parte a versetului se poate traduce prin urmare: „de ce suntem trădători fiecare dintre noi față de fratele nostru... părinților noștri?”. ♦ Atanasie (*Orationes contra Arianos* II,21,58) consideră că textul se referă la relația dintre credincios și Dumnezeu ca Tată al său: cei care primesc în inimă Duhul adevăratului Fiul al lui Dumnezeu devin și ei fii ai lui Dumnezeu. Așadar Dumnezeu Creatorul devine Dumnezeu Tatăl. Prin natură noi nu suntem fii, ci simple creaturi. Dumnezeu îi numește fii doar pe cei în care sălășluiește Fiul Său.

2,11 „cele sfinte ale Domnului”: gr. τὰ ἅγια κυρίου echivalează ebr. *qodheš YHWH* „sfîntenia/locul sfînt/lucrul sfînt al Domnului”, aici referindu-se probabil la Templu. Vulg. are *sanctificatio* „sfîntirea”. ♦ „a umblat după zei străini”: gr. ἐπιτηδεύω înseamnă „a se preocupa de ceva, a practica”. Bibl. 1688: „și s-au meștersugit la dumnezei străini”; TM are „s-a căsătorit cu fiica unui dumnezeu străin”, expresie ce apare numai aici în VT (cf. Smith, 1984, p. 319). ♦ Ieronim, *Împotriva lui Iovinianus* I,10, aduce vv. 10-11 ca argument în plus împotriva căsătoriilor dintre o femeie creștină și un păgân.

2,12 În TM, text dificil. *Litt.*: „Să-i taie YHWH omului care face aceasta ocrotitor și răspunzător (ebr. *ēr w'-oneh*, expresie care ar desemna tot sprijinul) din corturile lui Iacob...”. **2,13** „pe care le-am urât”: TM are „în al doilea rând”. În loc de *ŠNY*, traducătorul LXX va fi citit *ŠN* (cf. LEH, s.u. μισέω). ♦ „se mai cade... mâinile voastre”: TM are *litt.* „pentru că nu mai este luare în seamă a ofrandei și nici primire plăcută din mâinile voastre”.

¹⁴ Și ați zis: «De ce?». Pentru că Domnul a stat mărturie între tine și femeia tinereții tale, pe care ai părăsit-o, deși aceasta [era] tovarășa ta și femeia legământului tău. ¹⁵ Și nu altul a făcut-o, ci [era] rămășiță a duhului Lui! Și ați zis: «Ce alta caută Domnul decât sămânță?». Dar păziți-vă în duhul vostru și nu o părăsi pe femeia tinereții tale! ¹⁶ Iar dacă, urând-o, ai alunga-o,

2,14 În legătură cu expresia „femeia tinereții tale”, vezi *supra*, nota la vv. 2,10-16. Această expresie oferă un argument puternic interpretării literale a pasajului. ♦ „tovarășa ta”: gr. κοινωνός înseamnă „tovarăș, partener”. Vulg. are *particeps* „părtaș/ă”. Bibl. 1688: „și aceasta e împreună cu tine”. Baldwin (1972, p. 240) remarcă faptul că v. 14 este singurul loc din VT în care acest cuvânt este folosit pentru a desemna o soție.

2,15 Acest verset este recunoscut ca fiind unul dintre cele mai dificile nu doar din Cartea lui Malachia, ci din întreg VT (cf. Smith, 1984, p. 324). Dificultatea se remarcă și în diferitele traduceri ale versetului. Este aproape imposibil să se dea un sens unitar textului ebraic, astfel că fiecare traducere, inclusiv versiunile timpurii, conțin elemente de interpretare (cf. Baldwin, 1972, p. 240). ♦ LXX diferă foarte mult de TM în acest loc. „Și nu altul a făcut-o”: TM are *w'lo* *'ehadh 'āsāh*, în care *'ehad* „unu” poate fi subiectul lui „a făcut” (= Dumnezeu) sau poate fi complementul acestui verb: „Nu a făcut Dumnezeu una?”, referind-se la unirea dintre bărbat și femeie (cf. Gen. 2,24; Smith, 1984, p. 324). ♦ „ci (*litt.* «și»)” [era] rămășiță a duhului Lui”. TM are *ūs'ār rūah lō*, interpretat în mai multe feluri, însă nici unul pe deplin satisfăcător. Unii au adoptat o emendare a textului care a transformat cuvântul *ūs'ār* „rămășiță” în *bāsār* „carne”, traducând: „Nu a creat el o singură ființă, carne și duh de viață?” (Baldwin, 1972, p. 240). Conform acestei traduceri, ideea textului ar fi că Dumnezeu a făcut din cele două ființe umane o unitate, pentru a le da „sămânță dumnezeiască”. Soții trebuie să rămână credincioși unul altuia pentru a le oferi copiilor, „seminței” lor, posibilitatea de a trăi o viață sfântă. În lumina acestei interpretări, ultima propoziție a versetului și-ar găsi mai firesc locul.

2,16 Versetul încheie a treia secțiune a Cărții lui Malachia, accentuând încă o dată chemarea lui Dumnezeu la fidelitate. Din nou un verset dificil. TM are *litt.* „căci a urât alungarea (*kī šāne*) *šallah*”, zice Domnul Dumnezeu lui Israel, și silnicia îi va acoperi veșmântul, spune Domnul...”. Pentru coerență, este propusă emendarea în „Căci Eu am urât...”. Pentru LXX s-a presupus existența a două versiuni distincte ale versetului, datând încă din Antichitate. Varianta eāv μισήσας ἐξαποστείλης (adoptată de Rahlfs), care respinge divorțul, este folosită de Chiril al Alexandriei și Ieronim. Există însă o variantă care ar permite divorțul, și anume eāv μισήσας ἐξαπόστειλον „dacă o urăști, desparte-te”, care apare în comentariile lui Theodoret al Cyrului și Theodor al Mopsuestiei. Există, în unele manuscrise ale LXX, forma combinată μισήσας ἐξαπόστειλον. Russell Fuller – „Text-Critical Problems in Malachi 2:10-16”, *Journal of Biblical Literature*, 110 (1) (Spring, 1991), pp. 47-57 – compară aceste variante cu textul unui manuscris găsit la Qumran, 4QXII^a, și afirmă că este posibil ca varianta „permisivă” a textului, care folosește imperativul, să fie secundară, deoarece nu are sens în contextul întregului verset (p. 56). ♦ „chibzuiele tale”: gr. ἐνθυμήματα σου dar s-a propus emendarea în ἐνδύματα σου „veșmintele tale”, ca în TM. Cf. și Vulg. *operiet iniquitas*

zice Domnul Dumnezeu lui Israel, nelegiuirea va acoperi chibzuile tale”, zice Domnul Atotputernic. „Ci păziți-vă în duhul vostru și nu [o] părăsiți!

¹⁷ Voi stârniți mânia lui Dumnezeu cu cuvintele voastre și ați zis: «Prin ce Îi stârnim mânia?». Când ați spus: «Oricine face rău [e] bun în fața Domnului și de aceștia S-a bucurat El» și «Unde este Dumnezeu dreptății?».

3 ¹ Iată, Eu îl trimit pe vestitorul Meu și [el] va cerceta calea înaintea Mea; și pe neașteptate va veni în Templul Său Domnul pe care-L căutați voi și vestitorul legământului pe care-L voiți voi. Iată, vine!”, zice Domnul

uestimentum eius „nelegiuirea îi acoperă veșmântul”; Bibl. 1688: „va acoperi necurăția preste gândurile tale”. Oricare ar fi sensul original al primei părți a versetului, consecința divorțului va fi nefastă. Iar finalul versetului, cu avertismentul său, vine să întărească acest lucru. ♦ „nu [o] părăsiți”: TM are „nu trădați”.

2,17–3,5 Structura acestei pericope este asemănătoare cu a celorlalte: profetul spune de ce este mâniat Dumnezeu pe poporul Său, poporul cere explicații, iar profetul răspunde. Este posibil ca și aceste cuvinte să fie adresate în primul rând preoților și apoi întregului popor.

2,17 „stârniți mânia lui Dumnezeu... Îi stârnim mânia”: TM are „Îl obosiți pe YHWH... Îl obosim”. Versetul ridică problema prosperității celor răi, temă recurentă în VT (e.g. Ps. 72/73; Iov 21,7-25, Av. 1,13). Poporul se întreabă dacă lui Dumnezeu Îi pasă de nedreptate: „Unde este Dumnezeu dreptății?”. Domnul le va răspunde anunțând sosirea mesagerului Său și a Zilei Judecării și a dreptății.

3,1 „vestitorul”: în ebr. *mal' ākhī*, considerat de unii ca fiind chiar numele profetului (vezi Introducerea). A fost chemat să pregătească poporul pentru venirea lui Dumnezeu. Alții au înțeles „mesagerul” din acest verset ca întrucupând șirul tuturor profeților sau ca fiind un personaj ideal. ♦ „vestitorul legământului”: expresia apare doar aici (cf. Baldwin, 1972, p. 242); nu există un alt context care să ne ajute în interpretare. Au existat și încercări de a argumenta că „vestitorul Domnului”, „Domnul care vine în Templul Său” și „vestitorul legământului” sunt una și aceeași persoană, la care se face referire în trei moduri diferite. Imaginea lui Dumnezeu care Se întoarce în Templul Său are corespondent în Is. 40,3-5, cu diferența că acolo Dumnezeu Se întoarce pentru mântuire, în timp ce în textul nostru El vine pentru judecată. Pasajul din Malachia este, prin urmare, unul eshatologic. Cât despre „vestitorul legământului”, acesta ar putea fi „îngerul Domnului”, care Îl reprezintă adesea pe YHWH, al cărui nume este astfel evitat din respect sacru; paralelismul „pe care-L căutați” – „pe care-L voiți” întărește această ipoteză. Comentarii evrei consideră că acest „vestitor” este îngerul ales să răzbune călcarea oricărui legământ sau profetul Ilie (cf. Baldwin, 1972, p. 243). În NT, versetul e citat în Mt. 11,10, cu referire la Ioan Botezătorul. ♦ „va cerceta calea”: gr. *ἐπιβλέψεται ὁδόν*. TM are „va netezi calea”; verbul *pānāh* „a limpezi, a netezi” apare într-un context similar în Is. 40,3 (unde LXX are *ἐτοιμάζω*, citat în Mt. 3,3; Lc. 1,76), la care trimite pasajul de aici.

Atotputernic. ² „Și cine va răbda ziua sosirii Lui? Sau cine va rămâne în picioare la arătarea Lui?

Căci el va sosi ca focul din cuptor și ca leșia celor care spală. ³ Și se va așeza ca să topească și să curețe ca pe aur și ca pe argint; și-i va curăți pe fiii lui Levi și-i va turna ca pe aur și ca pe argint. Și vor sta ei aducând jertfă Domnului cu dreptate. ⁴ Și-I va fi Domnului pe plac jertfa lui Iuda și a Ierusalimului precum [în] zilele din veac și precum [în] anii de odinioară.

⁵ Și Mă voi apropia de voi întru judecată și voi fi martor năprasnic împotriva vrăjitoarelor; și împotriva adulterelor; și împotriva celor care jură pe numele Meu cu minciună; și împotriva celor care-l lipsesc pe lucrătorul năimit de plata lui; și celor care o asupresc pe văduvă; și celor care-i lovesc pe orfani; și celor care strâmbă judecata străinului; și celor care nu se tem de Mine”, zice Domnul Atotputernic.

3,2 „va răbda”: gr. *ὕπομένω* înseamnă „a rămâne locului în așteptare, a rezista”. ♦ „leșia celor care spală”: gr. *πόα πλυνόντων*; *πόα* înseamnă „iarbă”; cu sens specializat se referă la o anumită iarbă, cu proprietăți de curățare, de unde „leșia” făcută din această iarbă (hidroxid de sodiu sau potasiu – cf. LEH s.u. *πλύνω*). Bibl. 1688: „iarba celor ce spală”; Bibl. 1795: „iarba nălbitorilor”. TM are *borith* „leșie, sodă de potasiu”, care mai apare doar în Ier. 2,22.

3,3 „ca pe aur și ca pe argint”: în prima ocurență, TM are doar „ca pe argint”. ♦ „și-i va curăți pe fiii lui Levi”: motiv pentru care unii consideră că această pericopă e adresată în primul rând preoților. ♦ „și-i va turna”: gr. *χεεῖ*, de la *χέω* „a turna”/„a revărsa” (cu referire la topirea metalelor), echivalează aici ebr. *zāqaq*, care înseamnă „a purifica, a filtra” (Iov 36,27), „a curăți (aurul)” (Iov 28,1), „a limpezi (vinul)” (Is. 25,6). ♦ Pentru Chiril al Ierusalimului, *Cat. XIV,2*, textul din vv. 1-3 se referă la cele două venituri ale lui Hristos. Prima parte a v. 1 vorbește despre cea dintâi venire, pentru ca vv. 1b-3 să descrie parusia în slavă. ♦ Origen, *Contra Cels. VI,25*, interpretează acest verset ca referindu-se la locul de pedeapsă unde o parte din suflete vor merge pentru a se curăți prin suferință.

3,5 Toată această listă de păcate pe care Dumnezeu le reproșează poporului este exprimată în textul ebraic prin participii care sugerează acțiunea continuă și comportamentul obișnuit (cf. Smith, 1984, p. 330). ♦ „adulterelor”: în Biblie, adulterul este frecvent o imagine a idolatriei (cf. e.g. Osea). ♦ „care strâmbă judecata străinului”: gr. *τοὺς ἐκκλινόντας κρίσιν ὑποσπύτου*. Străinii care locuiau în Israel aveau, conform Legii, anumite drepturi; Dumnezeu insistă în mai multe pasaje ca evreii să se comporte cu străinii ca și cu ai lor și să nu-i defavorizeze (cf. Ex. 22,21; 23,9; Lev. 19,33-34). „A strâmba judecata” ar echivala cu „a judeca strâmb / a nedreptăți în justiție”. ♦ Noul Testament alătură vv. 3,1-5 de v. 3,23, identificându-l pe mult așteptatul Ilie cu Ioan Botezătorul, menit să pregătească venirea lui Iisus (cf. Mt. 11,10; Mc. 1,2-3).

⁶ „Căci Eu [sunt] Domnul Dumnezeuul vostru și nu M-am schimbat, iar voi, fiii lui Iacob, nu v-ați îndepărtat ⁷ de la nedreptățile părinților voștri, ați strâmbat legiurile Mele și nu le-ați păzit. Întoarceți-vă la Mine și Eu Mă voi întoarce la voi!, zice Domnul Atotputernic. „Și [voi] ați zis: «Cum să ne întoarcem?»».

⁸ Oare-L va înșela omul pe Dumnezeu? Căci voi Mă înșelați pe Mine! Și veți zice: «Cu ce Te-am înșelat?». Pentru că zeciuielile și pângirile sunt la

3,6-12 Pericopa are tot structura unui dialog între Dumnezeu și popor, însă, în vreme ce pasajele între care este inserat sunt eshatologice, pentru acesta nu avem destule dovezi spre a-l considera de același fel. Pare mai degrabă un fel de paranteză între două pericope care se ocupă de venirea Domnului pentru a face judecată. Versetul 6 începe cu o particulă explicativă, atât în LXX, cât și în TM, integrând astfel mai natural pasajul în context: astfel, el reprezintă o explicație pentru întârzierea venirii mesagerului lui Dumnezeu, a judecății și a binecuvântărilor promise (cf. Smith, 1984, p. 332; Alden, p. 720). Însă unele manuscrise ebraice au aici *hinnēh* „iată” în loc de *kī* (cf. Verhoef, 1987, p. 299). 3,6-7 În ed. Ziegler, v. 6 se termină la „M-am schimbat”, textul „iar voi... îndepărtat” făcând parte din v. 7. Împărțirea din ed. Rahlfs concordă cu TM. ♦ Versetul 6 din TM constituie o unitate independentă, în care a doua parte a versetului se leagă de prima, nu de versetul următor. Problema o reprezintă sensul cuvântului *khēlithem*, care poate fi „a înceta, a ajunge la sfârșit” sau „a fi distrus, a fi mistuit”. Cf. și Vulg: *et uos filii Iacob non estis consumpti*; KJV: „are not consumed”. Conform primului sens, poporul n-a încetat să fie ca tatăl său, Iacob, adică un înșelător. Cu al doilea sens, nu au ajuns la capătul păcatului lor sau, conform LXX, nu s-au îndepărtat de păcatele părinților lor (cf. Verhoef, 1987, p. 300). Urmând a doua variantă, se afirmă că numai imuabilitatea lui Dumnezeu este motivul dăinuirii poporului lui Israel. Chiar dacă din punct de vedere textual ambele variante sunt corecte, a doua variantă de traducere pare preferabilă, integrându-se mai bine în contextul mesajului profetic. ♦ Prima parte a v. 7 în TM: „Din zilele părinților voștri v-ați depărtat de legiuirea Mea și nu ați păzit[-o]”. ♦ „Întoarceți-vă la Mine”: aceeași chemare la pocăință în Zah. 1,3 etc. ♦ „Întoarceți-vă la Mine și Eu Mă voi întoarce la voi!”: formulă care semnifică refacerea Legământului (cf. Zah. 1,3; 13,9; Os. 2,25). ♦ Împietrirea poporului transpare în întrebarea pe care o pune lui Dumnezeu: „Cum să ne întoarcem?»: gr. *Ἐν τίνι ἐπιστρέψωμεν*, *litt.* „în ce anume să ne întoarcem?”. ♦ Atanasie, *Contra Arianos*, II,4,10, folosește v. 6 pentru a arăta contrastul dintre felul în care se manifestă Dumnezeu cel adevărat și felul în care se comportă zeii grecilor. Dumnezeu lui Israel este același în esență Sa și neschimbător în făgăduințele Sale. ♦ Și pentru Theodoret al Cyrului, *Scrisoarea CXLV*, textul se referă la imuabilitatea lui Dumnezeu în natura și condiția Sa: nu putem atribui naturii divine schimbarea, suferința sau moartea. În general interpretările date versetului 6 au urmat această direcție.

3,8 „va înșela...?»: LXX folosește aici verbul *πτεπνίζω* „a înșela”. TM are însă *qābha* „a jefui”, termen care apare în VT doar de două ori aici și o dată în Prov. 22,23. *Πτεπνίζω* ar presupune ebr. *‘āqabh*, „a prinde în cursă, a împiedica”, ce stă la baza

voi: ⁹ și nu luați seama nicidecum și pe Mine Mă înșelați voi – neamul a fost nimicit! ¹⁰ Și ați adus toate roadele în hambare, dar ele vor fi jefuite în casa lui. Luați așadar aminte, zice Domnul Atotputernic, de nu voi deschide [Eu] pentru voi cascadele cerului și nu voi revărsa pentru voi binecuvântarea Mea până când vă va fi de ajuns! ¹¹ Și voi pune deoparte pentru voi de

numelui lui Iacob. Unii au considerat că aici a avut loc o metateză *qābha* – *‘āqabh* (cf. Alden, p. 721). ♦ „sunt la voi”: gr. *μεθ’ ὑμῶν εἶσιν* este un adaos LXX. În TM, răspunsul lui Dumnezeu este: „Zeciuielile și pângirile”. Acestea asigurau desfășurarea continuă a cultului. ♦ Zeciuiala era un obicei foarte vechi în lumea antică; e consemnată la egipteni, babilonieni, asirieni și canaaniti (cf. Smith, 1984, p. 333). În VT, zeciuiala apare atestată prima oară în Gen. 14,20, când Avraam îi aduce zeciuiala lui Melchisedec. Mai târziu, în legea dată lui Moise, ea devine obligatorie. Zeciuiala din toate produsele trebuia închinată Domnului (cf. Lev. 27,30) și era destinată leviților, care erau datori să le dea preoților a zecea parte din ea (cf. Num. 18,28); doi ani din trei ea furniza cele necesare ospățului sacru pentru întregul popor (cf. Deut. 14,22-27), iar în al treilea an, zeciuiala revenea leviților și celor aflați în nevoie (cf. Deut. 14,28-29). ♦ „pângirile”: gr. αἱ ἀπαρχαί, primele roade, destinate jertfelor (Vulg.: *primitiua* „noile/primele roade”; Bibl. 1688: „căci ceale preste zeci și începăturile cu voi sunt”). TM are *‘rūmah*, care desemnează orice fel de daruri și contribuții pentru sanctuar și, în special, pentru întreținerea preoților (cf. Verhoef, 1987, pp. 304-305).

3,9 „nu luați seama nicidecum”: gr. ἀποβλέποντες ὑμεῖς ἀποβλέπετε, *litt.* „întorcându-vă privirea voi vă întoarceți privirea”. TM are: „cu blestem voi sunteți blestemați” – exprimare cu valoare intensivă. Traducătorul LXX va fi dedus forma din text de la rădăcina *R/H*, pe când cea din TM este de la *RR*. ♦ „neamul a fost nimicit”: în TM apare ca apozitie „neamul în întregime” (cf. și Vulg.: *gens tota*).

3,10 Soluția pentru ca poporul să aibă din nou parte de binecuvântarea lui Dumnezeu este să facă tocmai ceea ce nu făcuse, să respecte poruncile Lui și să nu mai jefuiască Templul ori să îl înșele pe Dumnezeu cu zeciuielile. ♦ „dar ele vor fi jefuite în casa lui”: *litt.* „și în casa lui va fi jefuirea lui”. Alte manuscrise au „jefuirea lor în casele lor”, iar recensinerea lucianică: „jefuirea săracului în casele voastre”. ♦ Prima parte a versetului în TM este: „Aduceți toată zeciuiala în casa vistieriei, ca să fie provizii în casa Mea și puneți-Mă la încercare în aceasta», spune Domnul oștirilor”. Versiunile antice concordă cu TM, exceptând LXX (cf. Verhoef, 1987, p. 306).

3,11 Credințioșia față de Dumnezeu va aduce din nou prosperitate materială. ♦ „voi pune deoparte pentru voi de mâncare”: gr. διατελῶ ὑμῖν εἰς βρῶσιν s-ar mai putea traduce și „voi porunci pentru voi spre mâncare” (cu celălalt sens al lui διατελλω). Unii însă iau βρῶσις în sensul tardiv de „roadere”, în conformitate cu TM, care are „voi muștra pentru voi pe cel care mănâncă/roade/devorează, ca să nu nimicească...”. Bibl. 1688: „Voiu osebi voao spre mâncare”. Vulg.: *et increpabo pro uobis deuorantem* „îl voi muștra pentru voi pe cel care devorează”. ♦ În ebraică, *‘okhēl* „cel care roade, devoratorul” poate fi folosit pentru orice fel de insecte dăunătoare sau boli, însă cel mai adesea se referă la lăcuste (cf. Verhoef, 1987, p. 308).

mâncare și nu vă voi nimici rodul pământului, nici nu vi se va ofili via din ogor”, zice Domnul Atotputernic.¹² „Și vă vor fericii pe voi toate neamurile, căci voi veți fi țara cea dorită!”, zice Domnul Atotputernic.

¹³ „Ați folosit cuvinte grele împotriva Mea, zice Domnul, și ați zis: «Cu ce am cârtit împotriva Ta?»». ¹⁴ [Atunci când] ați spus: «Fără nici un rost e cel care-I slujește lui Dumnezeu! Și cu ce suntem mai câștigați că I-am păzit ce era de păzit și că am pășit rugători înaintea feței Domnului Atotputernic?» ¹⁵ Iar acum noi îi fericim pe străini și se zidesc din nou toți câți săvârșesc nelegiuiri: s-au împotrivit lui Dumnezeu, dar au scăpat!»”.

3,13-21 Majoritatea interpreților sunt de acord că aceste versete reprezintă o altă pericopă ce revine la tema judecării lui Dumnezeu, expusă în vv. 2,17-3,5, însă de data aceasta la un nivel mai profund (cf. Baldwin, 1972, p. 247). Verhoef (1987, p. 313), remarcă faptul că, în timp ce în prima pericopă dedicată Zilei Domnului judecata este mai ales un act de purificare, în cea de față accentul este pus pe judecata finală. Întreaga pericopă este dominată de antiteza între cei dreți și cei răi, între cei care Îl slujesc pe Dumnezeu și cei care nu o fac. ♦ Și această pericopă ia forma unei *disputatio* între Dumnezeu și popor.

3,13 Versetul stabilește premisa acestei discuții: poporul cere dovezi pentru declarația lui Dumnezeu. ♦ „Ați folosit cuvinte grele împotriva Mea”: gr. ἐβάρυνάτε ἐπ’ ἐμὲ τοὺς λόγους ὡμῶν, *litt.* „ați îngreunat peste Mine cuvintele voastre”, idee asemănătoare cu cea din v. 2,17, numai că de data aceasta cuvântul folosit este mult mai dur: Dumnezeu nu este doar obosit de cuvintele poporului, ci efectiv apăsător de ele. ♦ „am cârtit împotriva”: gr. καταλάλω, „a vorbi împotriva, a ocări, a rosti invective”, are și sensul de „a murmura/cârti”.

3,14 „Fără nici un rost e cel care-I slujește lui Dumnezeu”: gr. μάταιος ὁ δουλεύων θεῷ; s-ar mai putea traduce: „n-are rost să-I slujești lui Dumnezeu”. Vulg. are *uamus est qui seruit Deo*. Corespondentul ebraic *saw’* înseamnă „deșertăciune”. Este același cuvânt folosit în Ex. 20,7: „Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert” (*litt.* „ca deșertăciune”). ♦ „am păzit ce era de păzit”: gr. ἐφυλάξαμεν τὰ φυλάγματα αὐτοῦ – calc după ebr. *sāmar mišemereth*. Sensul este „am păzit poruncile Lui”, cf. Vulg.: *custodiimus praecepta eius*. Bibl. 1688: „am păzit păzile Lui”. ♦ „am pășit rugători”: gr. ἐπορεύθημεν ἱκέται. Gr. ἱκέτης desemnează persoana care vine să ceară divinității ajutor și ocrotire. Cuvântul corespunzător din TM, *q’dhoranīth*, nu este foarte clar. Este un *hapax* în VT (cf. Verhoef, 1987, p. 316). Traducătorii l-au pus, în general, în legătură cu verbul *qādhār* „a fi întunecat” sau „a umbla murdar/în doliu/cu fața sau hainele murdare” (Keil, 1980, p. 465). Vulg. îl traduce prin *tristis*: *ambulauius tristes*. KJV: „we have walked mournfully”, Radu-Gal.: „am umblat în haine de jale”. Toate aceste elemente conturează o ceremonie de implorare cu ocazia unor calamități. Poporul își închipuie că ritualul exterior este suficient pentru a-L îmblânzi pe Dumnezeu.

3,15 Ideea din acest verset o reia, amplificat, pe cea din v. 2,17, referitoare la prosperitatea celor răi. ♦ „îi fericim pe străini”; TM are: „îi fericim pe cei truși”. Traducătorul

¹⁶ Acestea le-au cârtit cei ce se temeau de Domnul, fiecare către aproapele său. Și a luat aminte Domnul și a ascultat și a scris o carte de aducere aminte înaintea Sa pentru aceia care se tem de Domnul și cinstesc numele Său. ¹⁷ „Și vor fi ai Mei”, zice Domnul Atotputernic, „pentru ziua pe care Eu o fac spre a[-i] dobândi și-i voi alege pe ei așa cum își alege omul pe fiul

LXX a citit *z’rīm* („străini”) în loc de *z’dhīm*. ♦ „s-au împotrivit lui Dumnezeu”: gr. ἀντέστησαν de la ἀντίστημι „a sta împotriva”. TM are aici „L-au pus la încercare pe Dumnezeu”, care sugerează ideea de a întinde limitele răbdării lui Dumnezeu la maximum, într-un act extrem de sfidare. Vulg. are *temptauerunt Deum*. ♦ Toate propozițiile care compun acest verset sunt legate, în LXX, prin conjuncția καί. În TM, motivul pentru care cei mândri sunt fericiți este explicat prin două propoziții introduse, ambele, prin particula *gam*. Ideea textului trebuie tradusă, probabil, disjunctiv: *cei răi nu doar sunt înălțați, dar Îl și pun pe Dumnezeu la încercare și scapă* (cf. Verhoef, 1987, p. 318).

3,16 „Acestea le-au cârtit”: gr. ταῦτα κατελάλησαν. TM are ‘az „atunci”. ταῦτα presupune ebr. *zeh*. Vulg. are *tunc* „atunci”. Acest aspect este important deoarece, în funcție de sensul cuvântului, pot fi identificați cei la care se referă versetul. În LXX, pronumele ταῦτα se referă la cele spuse deja; deci ar fi vorba de cuvintele rostite în vv. 14-15. În acest caz ridică probleme expresia „cei ce se temeau de Domnul”, deoarece vorbitorii din vv. 14-15 nu se tem de Domnul, ci Îl „apasă” cu cuvintele lor și I se împotrivesc sau Îl pun la încercare. În TM, „atunci” sugerează că cei din v. 16 sunt o altă categorie de oameni, cei care se tem de Dumnezeu. Această interpretare pare mai potrivită și în lumina v. 18, care subliniază diferența dintre cei care Îl slujește pe Dumnezeu și cei care nu o face. Baldwin (1972, p. 249) afirmă însă că cei la care se referă v. 16 nu sunt neapărat o altă categorie de oameni, ci ar putea fi aceia care au primit mustrarea lui Dumnezeu și, în consecință, și-au reînnoit credința în El, încurajându-se unul pe altul. ♦ „carte de aducere aminte” echivalează ebr. *sēpher zikkārōn*, care apare doar aici în VT. În spatele ei s-ar putea afla obiceiul regilor perși de a nota evenimentele sau persoanele importante, pentru a li se păstra amintirea (cf. Smith, 1984, p. 338). În VT există însă alte referințe la o carte specială a lui Dumnezeu, unde sunt scriși cei „ce sunt ai Săi” (Ex. 32,32; Ps. 139/138,16; Is. 4,3; Iez. 13,9). ♦ „cinstesc numele Său”: gr. εὐλαβέομαι se referă la teama plină de venerație, la respectul pentru sacru.

3,17 „spre a[-i] dobândi”: gr. εἰς περιποίησιν. Substantivul περιποίησις înseamnă „câștig, posesie”, de la vb. περιποιέω „a economisi ceva, a face să rămână”. S-ar mai putea traduce „(în ziua pe care Eu o fac) spre câștig”. În textul LXX, περιποίησις echivalează cuvântul ebraic *s’gullāh* „moștenire, comoară, proprietate, avere”, însă cuvântul e specializat pentru a descrie relația poporului lui Israel, ca popor ales, cu Dumnezeu (Deut. 7,6; 14,2; Ps. 135,4). Vulg. îl redă prin *peculium*, care înseamnă în sens general „avere”, iar în sens restrâns „averea personală, dobândită prin economii”. Bibl. 1688: „ziua carea Eu fac spre ocrotire”. ♦ „și-i voi alege”: gr. αἰπετίσω echivalează ebr. *hāmāl* „a cruța” (cf. și Vulg. *parco* „a cruța”).

care îl slujește. ¹⁸ Și vă veți întoarce și veți vedea [deosebirea] între cel drept și cel nelegiuit, între cel care-l slujește Domnului și cel care nu-l slujește.

¹⁹ Căci, iată, ziua Domnului vine arzând ca un cuptor și-i va arde. Și toți străinii și toți cei ce săvârșesc nelegiuiri vor fi pleavă, și-i va aprinde ziua cea care vine”, zice Domnul Atotputernic, „de nu va mai rămâne din ei nici rădăcină, nici ramură! ²⁰ Și pentru voi, care vă temeți de numele Meu, va

3,18 „vă veți întoarce și veți vedea”: expresia reproduce un semitism, în care primul verb arată de fapt repetarea acțiunii: „veți vedea din nou”.

3,19 Nu există motive pentru a considera acest verset începutul unui alt capitol, așa cum apare în Vulg. sau în unele versiuni moderne. Așa cum am văzut, pericopa merge până la v. 21. ♦ „ziua Domnului”: TM are doar „ziua”. La fel Vulg.: *ecce enim dies ueniet*. Bibl. 1688: „Că iată, zi vine arzând”. ♦ Comentatorii, începând cu Părinții Bisericii și până astăzi, au mers în două direcții, unii considerând că „ziua Domnului” se referă la prima venire a lui Hristos pe pământ, în timp ce alții au considerat expresia ca o referire la a doua venire a lui Hristos, respectiv Ziua Judecării finale. După cum s-a putut observa deja, focul din această pericopă nu mai este unul purificator, ci de judecată și distrugere (cf. v. 3,2; Am. 5,18; Sof. 1,14-18; Ioel 2,11). ♦ „toți străinii și toți cei ce săvârșesc nelegiuiri”: TM are, ca în v. 15, *kol zēdhīm w'-kol 'osēh riš' 'āh* „toți cei truși și toți făcătorii de rele”. Cei pe care oamenii îi considerau fericiți acum sunt supuși judecării și distrugerii.

3,20 „soarele dreptății”: gr. ἥλιος δικαιοσύνης, Vulg. *sol iustitiae*. Această expresie apare în Biblie doar aici. Unii comentatori au văzut în ea o influență a religiei perse asupra imaginarului profetic. Cert este că imaginea lui YHWH ca soare este rară în VT: Ps. 83/84,12 îl numește pe Dumnezeu „soare și scut”, iar în Ps. 138/139,9 și Is. 60,1, gândul că Dumnezeu este ca soarele este prezent, chiar dacă nu apare și cuvântul ca atare. Este la fel de probabil ca în spatele expresiei „Să-și lumineze Domnul fața către tine” (Num. 6,25) să se afle tot imaginea razelor soarelui (cf. Smith, 1984, p. 339). Părinții văd în Iisus „soarele dreptății”. Versetul este invocat ca dovadă scripturistică pentru stabilirea datei Crăciunului pe 25 decembrie, vechea sărbătoare a cultului solar al lui Mitra. Sărbătoarea e mutată de pe 6 ianuarie (botezul și epifania) pe 25 decembrie abia în secolul al IV-lea. ♦ Majoritatea comentatorilor timpurii au considerat că „Soarele dreptății” se referă la Mesia, fie ca Dumnezeu întrupat, fie în calitatea Sa de judecător, fie în ambele ipostaze. Altă interpretare este cea a lui Theodor al Mopsuestiei: cei care se tem de Domnul vor dobândi în acea zi o dreptate strălucitoare ca soarele (cf. Verhoef, 1987, p. 328). ♦ „vindecarea” fizică și spirituală este una din caracteristicile importante ale lumii mântuite (cf. Ier. 40 [33 TM],6; Is. 57,18 etc.). ♦ „pe [razele]-i înaripate”: gr. ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ, *lit.* „pe aripile lui”. ♦ Imaginea soarelui cu aripi apare pe multe monumente din Orientul Apropiat (cf. Baldwin, 1972, p. 330). În religiile Orientului Apropiat antic, soarele juca un rol major. Zeul-soare Șamaș era zeul dreptății și protectorul celor sărmani. Nu se poate ignora această asemănare, însă nu trebuie trecut

răsări soarele dreptății și vindecare pe [razele]-i înaripate. Și veți ieși și veți zburda ca vițelulșii cei [abia] sloboziți din legături. ²¹ Și-i veți călca în picioare pe nelegiuți, căci vor fi pulbere sub picioarele voastre în ziua pe care o fac Eu”, zice Domnul Atotputernic. ²² „Și, iată, Eu îl trimit la voi pe

cu vederea un aspect important: în vreme ce discul solar era pentru asirieni și perși un simbol al dominării, în imaginea folosită de Malachia nu există decât vindecare, mântuire, viață și pace (cf. Verhoef, 1987, p. 331). ♦ „vițelulșii cei [abia] sloboziți din legături”: TM are „vițeli de staul (*i.e.* hrăniți în staul / puși la îngrășat)”. Interpretarea LXX este preferabilă.

3,21 „pulbere”: gr. σποδός mai înseamnă și „cenușă” și acesta este sensul corespondentului *ēpher* din TM (cf. Vulg.: *cinis*), care este mai firesc din moment ce Ziua Domnului care va veni va arde asemenea unui cuptor.

3,22-24 Ultimele trei versete reprezintă epilogul cărții și, în același timp, al corpusului celor doisprezece Profeți Mici. Pentru mulți comentatori, ele reprezintă un adaos al redactorului final al colecției la Cartea lui Malachia. Mai mult, LXX prezintă o ordine diferită a versetelor: v. 22 din TM este ultimul verset al cărții în LXX. Motivul ar putea fi dorința de a nu sfârși cartea într-o notă amenințătoare (cf. Baldwin, 1984, p. 214, la fel Smith, 1972, p. 304). Trebuie menționat în același timp faptul că în uzul liturgic ebraic v. 23 se repetă după v. 24 (cf. Baldwin, 1984, p. 251). Cei care contestă apartenența pasajului 3,22-24 la textul original al cărții aduc ca argumente: lipsa unei continuități cu profeția de dinainte, absența stilului dialogal și apropierea acestor versete de stilul și limbajul deuteronomic. Totuși, aceste argumente nu sunt pe deplin convingătoare. Nu trebuie să uităm că întreaga carte prezintă teme comune sau similarități cu Deuteronomul. În plus, conținutul acestor trei versete este în deplină armonie cu intenția generală a profeției lui Malachia (cf. Verhoef, 1987, p. 338). ♦ „Thesbitul”: gr. τὸν Θεσβίτην: un „plus” LXX. TM are „Ilie profetul”, la fel și Vulg.: *Heliam prophetam*. ♦ „strălucită”: gr. ἐπιφανής înseamnă „vizibil, evident, remarcabil”, de unde „strălucit”. TM are „înfricoșătoare” (cf. și Vulg. *horribilis*). Această echivalare apare deseori în LXX, deoarece traducătorul derivă ebr. *nōrā'* de la *rā'āh* „a vedea”, nu de la *yārē'* „a se teme”. ♦ Referirea la „Ilie” a iscat probleme interpretative majore. În primul rând: oare acest profet este aceeași persoană cu mesagerul lui Dumnezeu din v. 3,1? De-a lungul timpului exegeții au făcut distincție între cele două personaje din profeția lui Malachia. Astfel, „mesagerul” din v. 3,1 ar fi premergătorul primei veniri a lui Hristos (Ioan Botezătorul), în timp ce „Ilie” ar reprezenta premergătorul celei de-a doua veniri (cf. Verhoef, 1987, p. 340). Mulți interpreți susțin însă că cei doi sunt una și aceeași persoană. Keil (1980, p. 474) face observația că opinia conform căreia profeția s-a împlinit parțial prin Ioan Botezătorul – urmând a fi împlinită deplin prin apariția efectivă a lui Ilie, chiar înainte de a doua venire a Domnului – nu are susținere nici în afirmațiile lui Hristos despre Ioan Botezătorul, nici în profeția însăși. Timpurile de pe urmă ce premerg direct Ziua Judecării au început cu venirea pe pământ a lui Hristos, care a zis că a venit „spre judecată” (In. 9,39). Judecata începută prin predicarea lui Hristos pe pământ va continua

Ilie Thesbitul mai înainte să vină Ziua Domnului cea mare și strălucită;²³ el va întoarce din nou inima tatălui către fiul [său] și inima omului către aproapele său, ca să nu vin și să lovesc pământul cumplit.

²⁴ Amintiți-vă de Legea lui Moise, robul Meu, după cum i-am încredințat lui pe Horeb, pentru tot Israelul, porunci și rânduieli!”

până la împlinirea ei totală în Judecata universală de la a doua Lui venire. Cea mai bună soluție ar fi deci să considerăm că „mesagerul” din v. 3,1 și „profetul Ilie” din v. 3,22 (3,23 TM) ar fi una și aceeași persoană. Cealaltă problemă majoră de interpretare privește identitatea lui „Ilie”. În istoria interpretării textului, mulți au susținut că profetul Ilie se va întoarce în persoană. Această soluție e sugerată și de LXX. Totuși, NT îl identifică pe Ioan Botezătorul cu Ilie (cf. Lc. 1,17; Mt. 17,10-13; Mc. 9,11-13), în sensul lucrării profetice asemănătoare pe care au desfășurat-o și al spiritului de care au fost animați. În VT mai întâlnim o exprimare asemănătoare, atunci când Dumnezeu promite întoarcerea regelui David pentru a conduce poporul lui Israel (cf. Iez. 33,23; Os. 3,5; Ier. 30,9): evident, textele nu se referă la întoarcerea trupei a lui David, ci la venirea unui rege asemenea lui. La fel, „Ilie” care va veni va fi un profet ce va avea duhul și puterea lui Ilie (cf. Keil, 1980, p. 471).

3,23 „inima omului către aproapele său”: TM are „și inima fiilor către părinții lor” (cf. și Vulg.: *et cor filiorum ad patres eorum*). Această expresie poate fi interpretată în două direcții: se poate vedea în ea fie o referire la ordinea socială și familială care trebuie reînnoită, fie o referire la relația de legământ inițiată de Dumnezeu la muntele Horeb cu „părinții”, „fiii” lor fiind contemporanii lui Malachia care se îndepărtaseră de Dumnezeu. Astfel, legământul cu Dumnezeu va fi reluat prin lucrarea celui pe care Dumnezeu îl va trimite înaintea Sa. ♦ „cumplit”: adverbul gr. ὅλως înseamnă „cu totul, complet”. TM are *herem*, „anatemă” (cf. și Vulg. *anathema*). Bibl. 1688: „să lovesc pământul fără veaste”, Radu-Gal.: „să lovesc pământul cu prăpăd”.

3,24 Așa cum am amintit mai sus, acest verset din LXX este v. 22 în TM. ♦ Mal. 3,4-24 reprezintă *haphtarah* (pasaj din profeți) citită în Sabatul cel Mare, ultimul sabbat înainte de Pesah. Citirea acestei *haphtarah* se termină cu repetarea v. 23, deoarece este contrar obiceiului evreiesc ca lectura unui fragment din Scriptură să se încheie cu termeni de amenințare sau blestem (cf. J.H. Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs*, Soncino Press, Londra, 1960, p. 1008). Penultimul verset se repeta și în cazul cârților Isaia, Plângerile lui Ieremia și Ecleeziastul (cf. Keil, 1980, p. 469).

Indice de nume proprii

A

Aaron ('*Aharon*) Mich. 6,4
 Abdias ('*Obhadh'yāh*) Abd. 1
 Accaron ('*Eq'rōn*) Am. 1,8; Sof. 2,4; Zah. 9,5.7
 Achaab ('*Aḥ'ābh*) Mich. 6,16
 Achaz ('*Aḥāz*) Os. 1,1; Mich. 1,1
 Achor ('*Ākhōr*) Os. 2,17
 Adama ('*Adh'māh*) Os. 11,8
 Addo ('*Iddō*) Zah. 1,1.7
 Ader, fiul lui ~ Am. 1,4
 Aggeu (*Haggay*) Agg. 1,1.3.6.12-13; 2,1.10.14.20
 Amarias ('*Amar'yāh*) Sof. 1,1
 Amasias ('*Amāṣiyāh*) Am. 7,10.12.14
 Amathi ('*Amittay*) Iona 1,1
 Ammon ('*Ammōn*) Am. 1,13; Sof. 2,8-9
 Amon, regele lui Iuda Sof. 1,1
 Amos ('*Amōs*) Am. 1,1; 7,1.10-12.14; 8,2
 Ananeel (*Hanan'ēl*) Zah. 14,10
 Ascalon ('*Aṣ'q'lon*) Am. 1,8; Sof. 2,4.7; Zah. 9,5
 Asiria ('*Aṣūr*) Mich. 5,5
 Assur ('*Aṣṣūr*) Os. 11,5; 14,4
 Avacum (*Hābhaqqūq*) Av. 1,1; 3,1
 Avraam ('*Abh'rāhām*) Mich. 7,20
 Azazel (*Hazā'ēl*) Am. 1,4
 Azotos ('*Aṣ'dōdh*) Am. 1,8; Sof. 2,4; Zah. 9,6

B

Baal (*Ba'al*) Os. 2,10; 13,1; Sof. 1,4
 Baalim (*B'ālīm*) Os. 2,15.18-19; 11,2
 Babilon (*Bābhel*) Mich. 4,8.10; Zah. 2,11; 5,11; 6,10

Balaam (*Bi'l'ām*) Mich. 6,5
 Balac (*Bālāq*) Mich. 6,5
 Barachias (*Bar'kh'yāh*) Zah. 1,1.7
 Basan (*Bāṣān*) Am. 4,1; Mich. 7,14; Na. 1,4; Zah. 11,2
 Bathuel (*B'thū'ēl*) Ioel 1,1
 Beelphegor (*Ba'al-P'ōr*) Os. 9,10
 Beeri (*B'ērī*) Os. 1,1
 Benjamin (*Bin'yāmīn*) Os. 5,8; Abd. 19; Zah. 14,10
 Beor (*B'ōr*) Mich. 6,5
 Bersabe (*B'ēr Šebhā')* Am. 8,14
 Betel (*Bēyth-'El*) Zah. 7,2
 Bethel (*Bēyth-'El*) Am. 3,14; 4,4; 5,5; 7,10.13

C

Canaan (*K'na'an*) Os. 12,8; Sof. 1,11; 2,5; Zah. 11,7
 Cappadocia (*Kaph'tōr*) Am. 9,7
 Carmel (*Kar'mel*) Am. 1,2; 9,3; Mich. 7,14; Na. 1,4
 Chusi (*Kūṣī*) Sof. 1,1
 Creta (*K'rēthīm*) Sof. 2,5-6

D

Damasc (*Dammeṣeq*) Am. 1,3.5; 3,12; 5,27; Sof. 2,9; Zah. 9,1
 Dan (*Dān*) Am. 8,14
 Darius (*Dār'yāweṣ*) Agg. 1,1.15; 2,10; Zah. 1,1.7; 7,1
 David (*Dāwidh*) Os. 3,5; Am. 9,11; Zah. 12,7-8.10.12; 13,1

Debelaim (*Dibh^elāyim*) Os. 1,3

Domnul (gr. Κύριος, ebr. *YHWH*) Os.

1,1-2.4.6; 2,15.18.22-23; 3,1.5; 4,1.10.15-16; 5,4.6-7; 6,3.9; 8,13; 9,3-5.14; 10,3.12; 11,10-11; 12,3.14-15; 13,15; 14,10; Am. 1,2-3.5-6.8-9.11.13.15; 2,1.3-4.6.11.16; 3,1.6.10.12.15; 4,2.6.8-10-11; 5,1.3-4.6-7.17-18.20; 6,8.10-11; 7,1-7.15-17; 8,1-3.7.11-12; 9,1.7-8.12-13; Mich. 1,1-3.12; 2,3.5.13; 3,4-5.11; 4,1-2.4.6-7.12-13; 5,3.6.9; 6,1-2.5.7-9; 7,7-10; Ioel 1,1.14-15.19; 2,1.11.17-19.21; 3,4-5; 4,8.14.16.18.21; Abd. 1.4.8.15.18.21; Iona 1,1.3-4.9-10.14.16; 2,1.7-8.10; 3,1.3.5; 4,1.3-4.10; Na. 1,2-3.7.9.11-12.14; 2,3.14; 3,5; Av. 1,2.12; 2,2.13-14.20; 3,2-3.8-9.18; Sof. 1,1-3.5-8.10.12.14.18; 2,1-3.5.9-11; 3,2.5.8-9.12.15-16.19-20; Agg. 1,1-3.5.7-9.12-14; 2,1.4.6-11.14-15.17-18.20-21; Zah. 1,1-4.6-7.10-14.16-17; 2,3-4.10.12-17; 3,1-2.5-7.9-10; 4,6.8-10.14; 5,4; 6,5.9.12.14-15; 7,1-4.7-9.12-13; 8,1-4.6-9.11.14.17-23; 9,1.4.14-16; 10,1.5-7.12; 11,4-6.11.13.15; 12,1.4-5.7-8; 13,2-3.7-9; 14,1.3.6.9.12-13.16-18.20-21; Mal. 1,1-2.4-7.9-14; 2,2.4.7-8.11-17; 3,1.4-5.7

Domnul Dumnezeu (*Adhonāy YHWH*) Os. 1,7; 2,25; 4,5; 6,1; 7,10; 12,6.10; 13,4; 14,2-3; Am. 3,7-8.11.13; 4,3.5.13; 5,8.14-16.27; 8,9; 9,5-6.8.15; Mich. 4,5.10; 5,3; 6,8; 7,17; Ioel 2,12-14.23.26-27; 4,17; Abd. 1; Iona 1,9; 4,6; Av. 3,19; Sof. 1,7.9; 2,7; 3,17; Agg. 1,12.14; Zah. 6,15; 10,3.12; 14,5; Mal. 2,16; 3,6.10-13.16-22

Dumnezeu (gr. Θεός, ebr. *Elohim*) Os. 1,9; 2,1; 3,1; 4,1.6.12; 5,4; 6,6; 8,2.6; 9,1.8-9.17; 11,7.9; 12,1.4.7; 13,4; 14,1; Am. 2,7-8; 4,11-12; 8,14; 9,12; Mich. 2,1; 4,2; 6,6; 7,7.10; Ioel 1,13-14.16; 2,17; Iona 1,6; 2,2-3.7; 3,8-10; 4,7.9; Na. 1,2; 3,5; Av. 1,11-12; 3,18; Sof. 2,9; 3,2; Zah. 8,23; 9,7; 12,5; Mal. 1,9; 2,10.17; 3,8.14-15

E

Efraim (*Eph^erāyim*) Os. 4,17; 5,3.5.9.11-14; 6,4.10; 7,1.6.8.11; 8,9.11; 9,3.8.13.16; 10,6.11; 11,3.5.8-9; 12,1-2.9.15; 13,1.12; 14,9; Am. 6,7; Mich. 4,14; Abd. 19; Zah. 9,10.13; 10,7

Efrata (*Eph^erāthāh*) Mich. 5,1; Abd. 20

Egipt (*Mi^erāyim*) Os. 2,17; 7,11.16; 8,13; 9,3.6; 11,1.5.11; 12,2.10.14; 13,4; Am. 2,10; 3,1.9; 4,10; 8,8; 9,5.7; Mich. 6,4; 7,15; Ioel 4,19; Na. 3,9; Zah. 10,10-11; 14,18-19

Emath (*Hamāth*) Am. 6,14; Zah. 9,2

Emath Rabba (*Hamath Rabbāh*) Am. 6,2

Esau (*Ēśāw*) Abd. 6.8-9.18-19.21; Mal. 1,2-3

Etiopia (*Kūš*) Na. 3,9; Sof. 3,10

Ezekias (*Y^ehiz^eqiyāh*) Os. 1,1; Mich. 1,1; Sof. 1,1

G

Gabe (*Gebha*) Zah. 14,10

Galaad (*Gil^eād*) Os. 6,8; 12,12; Am. 1,3; Mich. 7,14; Abd. 19; Zah. 10,10

Galgai (*Gil^egāl*) Os. 4,15; 9,15; 12,12; Am. 4,4; 5,5; Mich. 6,5

Gaza (*Azzāh*) Am. 1,6-7; Sof. 2,4; Zah. 9,5

Geth (*Gath*) Am. 6,2; Mich. 1,10.14

Godolias (*G^edhal^eyāh*) Sof. 1,1

Gomer (*Gomer*) Os. 1,3.8

Gomora (*Amorāh*) Am. 4,11; Sof. 2,9

H

Horeb (*Horēbh*) Mal. 3,24

I

Iacob (*Ya'aqobh*) Os. 10,11; 12,3.13; Am. 3,13; 6,8; 7,2.5.16; 8,7; 9,8; Mich. 1,5;

2,7.12; 3,1.8-9; 4,2; 5,6-7; 7,20; Abd. 10.17-18; Na. 2,3; Mal. 1,2; 2,12; 3,6

Idumeea (*Edhōm*) Am. 1,6.9.11; 2,1;

4,19; Abd. 1.8; Mal. 1,4

Iebuseu (*Y^ebhūš*) Zah. 9,7

Ierobaal (*Ar^ebhē'l*) Os. 10,14

Ieroboam (*Yārābh^eām*) Os. 1,1; Am. 1,1; 7,9-11

Ierusalim (*Y^erūšālāim*) Am. 1,1-2; 2,5; Mich. 1,1.5.9.12; 3,10.12; 4,2.8; Ioel 3,5; 4,1.6.16-17.20; Abd. 11.20; Sof. 1,4.12; 3,14.16; Zah. 1,12.14.16-17; 2,8.16; 3,2; 7,7; 8,2-4.8.15.22; Zah. 9,9-10; 12,2-3.5-11; 14,1.4.8.10-12.14.16-17.21; Mal. 2,11; 3,4

Iezrael (*Yiz^er^e'e'l*) Os. 1,4-5; 2,2.24

Iisus (*Hōšua*) Agg. 1,1.12.14; 2,2.4; Zah. 3,1.3.6.8-9; 6,11

Ilie Thesbitul (*Ēliyyāh hannābhī*) Mal. 3,22

Ioas (*Yō'ās*) Os. 1,1; Am. 1,1

Ioatham (*Yōthām*) Os. 1,1; Mich. 1,1

Ioel (*Yō'ēl*) Ioel 1,1

Iona (*Yōnāh*) Iona 1,1.3.5.7.12.15; 2,1-2.11; 3,1.3-4; 4,1.4-6.8-9

Ioppe (*Yāphō*) Iona 1,3

Iosaphat (*Y^ehōšāphāt*) Ioel 4,2.12

Iosedec (*Y^ehōšādāq*) Agg. 1,1.12.14; 2,2.4; Zah. 6,11

Iosias (*Yō'šiyāhū*) Sof. 1,1; Zah. 6,10

Iosif (*Yōsēph*) Am. 5,6.15; 6,6; Abd. 18; Zah. 10,6

Israel (*Yis^erā'ēl*) Os. 1,1.4-6; 2,1-2; 3,1.4-5; 4,1.15-16; 5,1.3.5.9; 6,10; 7,1.10; 8,3.6.8.14; 9,1.7.10; 10,1.6.8-9.15; 11,1.8; 12,1.13-14; 13,1.9; 14,2.6; Am. 1,1; 2,6.11; 3,1.12.14; 4,5.12; 5,1-4.6.25; 6,1.14; 7,9-11.15-17; 8,2; 9,7.9.14; Mich. 1,5.13-15; 2,12; 3,1.8-9; 4,14; 5,1-2; 6,2; Ioel 2,27; 4,2.16; Abd. 20; Na. 2,3; Sof. 2,9; 3,13.15; Zah. 2,2.4; 8,13; 9,1; 11,14; 12,1

Iu (*Yēhū*) Os. 1,4

Iuda (*Y^ehūdāh*) Os. 1,1.7; 2,2; 4,15; 5,4.10.12-14; 6,4.10; 8,14; 10,11; 12,1.3; Am. 1,1; 2,4-5; 7,12; Mich. 1,1.5.9; 5,1; Ioel 4,1.6.8.18-19; Abd. 12; Na. 2,1; Sof. 1,1.4; 2,7; Agg. 1,1.12.14; 2,2.21; Zah. 1,12; 2,2.4.16; 8,13.15.19; 9,7.13; 10,3.6; 11,14; 12,4-7; 14,5.14.21; Mal. 2,11; 3,4

Iudeea (*Y^ehūdāh*) Ioel 4,20; Zah. 12,2

L

Lachis (*Lākhīš*) Mich. 1,13.15

Levi (*Lēwī*) Zah. 12,13; Mal. 2,5.8; 3,3

Liban (*L^ebhānōn*) Os. 14,6-8; Na. 1,4; Av. 2,17; Zah. 10,10; 11,1

M

Madiam (*Midh^eyān*) Av. 3,7

Mariam (*Mir^eyām*) Mich. 6,4

Memfis (*Mōph*) Os. 9,6

Michea (*Mīkhāh*) Mich. 1,1

Moab (*Mō'ābh*) Am. 2,1-2; Mich. 6,5; Sof. 2,8-9

Moise (*Mōseh*) Mich. 6,4; Mal. 3,24

Morasthi (*Moraš^ethī*) Mich. 1,1

N

Nageb (*Neghew*) Abd. 19-20

Nathan (*Nāthān*) Zah. 12,12

Naum Elkeseul (*Nahūm hā-'El^eqōšī*) Na. 1,1

Nebrod (*Nim^erodh*) Mich. 5,5

Ninive (*Nīn^ewēh*) Iona 1,2; 3,1.3-7; 4,11

O

Odollam (*Adhullām*) Mich. 1,15

On, casa lui ~ (*Beth-Awen*) Os. 4,15; 5,8; 10,5.8; 12,5

Osea (*Hōšēa*) Os. 1,1-3

Ozias ('Uzzīyāh) Os. 1,1; Am. 1,1; Zah. 14,5

R

Rabba (*Rabbāh*) Am. 1,14
Remmon (*Rimmōn*) Zah. 14,10

S

Salaman (*Šalman*) Os. 10,14
Samaria (*Šomrōn*) Os. 7,1; 8,5-6; 10,5,7; 14,1; Am. 3,9,12; 4,1; 6,1; 8,14; Mich. 1,1,5-6; Abd. 19
Sarasar (*Šar-efer*) Zah. 7,2
Sarepta (*Tārphath*) Abd. 20
Seboim (*T'bhō'iyim*) Os. 11,8
Sedrach (*Had'rākh*) Zah. 9,1
Sefela (*Šphēlāh*) Abd. 19
Senaan (*Ta'nān*) Mich. 1,11
Sidon (*Tīdhōn*) Ioel 4,4; 9,2
Sikima (*Škhem*) Os. 6,9
Sion (*Tīyōn*) Am. 1,2; 6,1; Mich. 1,13; 3,10,12; 4,2,7-8,10-11,13; Ioel 2,1,15.

23; 3,5; 4,16-17,21; Abd. 17,21; Sof. 3,14; Zah. 1,14,17; 2,11,14; 7,2-3; 9,9
Siria ('*Arām*) Os. 12,13; Am. 1,5; Mich. 7,12
Sodoma (*S'dhom*) Am. 4,11; Sof. 2,9
Sophonia (*T'phan'yāh*) Sof. 1,1; Zah. 6,9,14

T

Thaiman (*Tēymān*) Am. 1,12; Abd. 9; Av. 3,3
Tharsis (*Tar'sīš*) Iona 1,3
Thecue (*T'qōa'*) Am. 1,1
Tyr (*Tor*) Am. 1,9-10; 3,11; Mich. 7,12; Ioel 4,4; Zah. 9,2-3

Z

Zaharia (*Z'khar'yāh*) Zah. 1,1,7; 7,1,8
Zambri ('*Om'rī*) Mich. 6,16
Zorobabel (*Z'rūbbābhel*) Agg. 1,1,12,14; 2,2,4,21,23; Zah. 4,6-8,10

Bibliografie

I. Sigle și abrevieri bibliografice

- 8Hev E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever* (8HevXII gr), Oxford, 1990
- AB *The Anchor Bible*, New York, 1964-
- AI Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*
- ANET *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*
- BA *La Bible d'Alexandrie*, Paris, 1986-
- BEATAJ Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums
- BETL Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
- BI Flavius Iosephus, *Bellum Iudaicum*
- Bibl. 1688 *Biblia lui Șerban Cantacuzino* (1688, 1997), București
- BIOSCS *Bulletin of International Organization for Septuagint and Cognate Studies*
- BJ *La Bible de Jérusalem*, Paris, 1986, 1988
- BJRL *Bulletin of John Rylands Library*
- BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
- CTAT Barthélemy, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, 3. Ézechiel, Daniel et les 12 Prophètes, Orbis Biblicus et Orientalis, 50/3, Freiburg – Göttingen, 1992
- Ep. *Epistolae*
- ESV *English Standard Version* (2001)
- GNO *Gregorii Nysseni Opera*, Leyde
- HTR *Harvard Theological Review*
- ICC *The International Critical Commentary* (T & T Clark, Edinburgh)
- JBL *Journal of Biblical Literature*
- JPS Jewish Publication Society OT (1917)
- JSJ *Journal for the Study of Judaism*
- JSOT *Journal for the Study of the Old Testament*
- JTS *Journal of Theological Studies*
- KJV *King James Version* (1611/1769)
- LEH Lust, J., Eynickel, E., Hauspie, K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart (ed. I: vol. 1, 1992; vol. 2, 1996), 2003
- Lexicon Muraoka, T. (ed.), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Peeters, Leuven, 1993, 2002

- LOAPL *Langues orientales anciennes, philologie et linguistique*
 LSJ Liddell, H.G., Scott, R., Jones H.S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1996
 LXX Septuaginta (ed. Alfred Rahlfs)
 LXX-A *Codex Alexandrinus* (A)
 LXX-B *Codex Vaticanus* (B)
 LXX-S *Codex Sinaiticus* (S)
 LXX-L *LXX recensio Luciani*
 LXX-O *LXX recensio Origenis*
 NAU *New American Standard Bible* (1995)
 NETS Pietersma, A., Wright, B.G., *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford University Press, Oxford, 2007
 NIB *New International Version* (BR)
 NIV *New International Version* (1984) US
 NJB *The New Jerusalem Bible*
 NKJ *New King James Version* (1982)
 NRS *New Revised Standard Version* (1989)
 NRSV *New Revised Standard Version*, Cambridge, 1993
 NT Noul Testament
 PG *Patrologia greacă* (ed. J.-P. Migne)
 PL *Patrologia latină* (ed. J.-P. Migne)
 Q Manuscrisele de la Qumran
 Radu-Gal. *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament* (1938), traducere din textele originale de Gala Galaction și Vasile Radu, Editura Fundațiilor Regale, București
 RB *Revue Biblique*
 REJ *Revue des études juives*
 RevSR *Revue des sciences religieuses*
 RHR *Revue de l'histoire des religions*
 Riv Bib *Rivista Biblica*
 RSV *Revised Standard Version* (1952) sau și *The Holy Bible, Revised Standard Version, An Ecumenical Edition* (1973), Collins, New York – Glasgow – Londra – Toronto – Sydney – Auckland
 SBS Stuttgarter Bibelstudien
 SC *Sources chrétiennes*
 Serm. *Sermones*
 St Patr *Studia Patristica*
 SVT *Supplements to Vetus Testamentum*
 Syr. Syrohexapla/Syrohexaplar (adj.)
 TM Textul Masoretic
 TNK Jewish Publication Society Tanakh (1985)

- TOB *Traduction œcuménique de la Bible. Ancien Testament*, Paris, 1983
 Vet Chr *Vetera Christianorum*
 VL *Vetus Latina*
 VT *Vetus Testamentum*
 VT Vechiul Testament
 Vulg. *Vulgata – Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart, 1983
 WUNT *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*
 ZAW *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*
 ZNW *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*

II. Bibliografie generală*

Ediții și traduceri

- Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă, tipărită în zilele majestății sale Carol I*, ediția Sfântului Sinod, București, 1914.
Biblia de la Blaj (1795), ediție jubiliară, Roma, 2000.
Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.
 Brenton, L., *The Septuagint Version of the Old Testament and Apocrypha, Greek and English*, Londra, 1851 (retipărită în 1980).
 Brunello, A., *La Bibbia secondo la versione dei Settanta*, I-II, Roma, 1960.
 Harl, M., Dorival, G., Munnich, O. (eds.), *La Bible d'Alexandrie*, Paris, 1986-
Monumenta Linguae Dacoromanorum, Biblia 1688, vol. I-VI, Iași, 1988-
 Mortari, L. (ed.), *La Bibbia dei LXX*, Roma, 1999.
 Rahlfs, A. (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, 1935.
Septuaginta 1. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2004.
Septuaginta 2. Iisus Nave, Judecătorii, Ruth, 1-4 Regi, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2004.
Septuaginta 3. 1-2 Paralipomena, 1-2 Ezdra, Ester, Iudit, Tobit, 1-4 Macabei, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2005.
Septuaginta 4/1. Psalmii, Odele, Proverbele, Ecclasiastul, Cântarea Cântărilor, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2006.

* Bibliografia cvasicompletă despre Septuaginta este conținută în două volume: pentru studiile publicate până în 1969 – S.P. Brock, C.T. Fritsch, S. Jellicoe, *A Classified Bibliography of the Septuagint*, Brill, Leiden, 1973; pentru studiile publicate din 1970 până în 1993 – C. Dogniez, *Bibliography of the Septuagint / Bibliographie de la Septante (1970-1993)*, Brill, Leiden, 1995. Bibliografia prezentată în acest volum este sintetică și orientativă.

- Septuaginta 4/II. Iov, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Psalmii lui Solomon*, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2007.
- Swete, H.B. (ed.), *The Old Testament in Greek According to the Septuagint*, I-III, Cambridge, 1887-1894.
- Wevers, J.W. (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, Göttingen, 1974.

Volume și articole

- Aejmelaeus, A., *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*, Kok, Kampen, 1993.
- Amphoux, C.B., Margain, J., *Les premières traductions de la Bible*, Éditions du Zèbre, Lausanne, 1996.
- Barr, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford University Press, Londra, 1961.
- Barthélemy, D., *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 1978.
- Bădiliță, C., Bădiliță, S., „Septuaginta sau Biblia de la Alexandria”, *Altarul Banatului*, 1-3, 1999, pp. 100-135.
- Bădiliță, C., „Septuaginta în limba română”, *România literară*, 10-11, 2004.
- Benoit, P., „La Septante est-elle inspirée?”, în *Exégèse et Théologie I*, Paris, 1951, pp. 13-28.
- Benoit, P., „L'inspiration des Septante d'après les Pères”, în *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Aubier, Paris, 1963-1964, pp. 169-187.
- Bogaert, P.-M., „Les études sur la Septante. Bilan et perspectives”, *Revue de Théologie de Louvain*, 16, 1985, pp. 174-200.
- Botte, B., Bogaert, P.-M., „Septante et versions grecques”, în *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. 12, col. 536-692, 1993.
- Bouhot, J.-P., „Le Pentateuque chez les Pères”, în *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. 7, col. 687-708, 1966.
- Broșteanu, M., *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*, Polirom, Iași, 2005.
- Carbone, S.P., Rizzi, G., *Le Scrittura ai tempi di Gesù. Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1992.
- Cimosa, M., *Guida allo studio della Bibbia greca (LXX)*, Società biblica britannica & forestiera, Roma, 1995.
- Colceriu, Șt., „O nouă traducere a Bibliiei”, *Origini. Caiete silvane*, 3-4, 2003, pp. 68-70.
- Conybeare, F.C., George Stock, St., *Grammar of Septuagint Greek*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1995.
- Daniel, S., *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Klincksieck, Paris, 1966.
- Devreese, R., *Anciens commentateurs grecs du Pentateuque*, Roma, 1959.
- Fernández, Marcos N., *La Septuaginta en la investigación contemporánea*, CSIC, Madrid, 1985.
- Fernández, Marcos N., *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, CSIC, Madrid, 1998².
- Field, F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, I-II, Oxonii, 1875 (reed. Hildesheim, 1964).

- Galbiati, E.R., „La versione dei LXX: influsso sui Padri e sulla liturgia greca e latina”, în *Annali di Scienze Religiose*, I, 1996, pp. 57-70.
- Harl, M., *La langue de Japhet, quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Cerf, Paris, 1992.
- Harl, M., Dorival, G., Munnich, O., *La Bible grecque des Septante, du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf, Paris, 1994².
- Hatch, E., Redpath, H.A., *A Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament (Including Apocryphal Books)*, Graz (ed. I: Oxford, 1897), 1975.
- Hengel, M., *Judaism and Hellenism*, Londra, 1974.
- Hengel, M., *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*, T&T Clark, Edinburgh, New York, 2001.
- Jellicoe, S. (ed.), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions and Interpretation*, Ktav, New York, 1974.
- Kraus, W., Wooden, R.G. (eds.), *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, Brill, Leiden, 2006.
- Le Déaut, R., *La nuit pascale*, Pontifical Biblical Institute, Roma, 1975.
- Le Déaut, R., „La Septante, un Targum?”, în R. Kuntzmann, J. Schlosser (eds.), *Études sur le judaïsme hellénistique*, Cerf, Paris, 1984, pp. 147-195.
- Lee, J.A.L., *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*, Scholars Press, Chico, 1983.
- Lust, J., Eynikel, E., Hauspie, K. (eds.), *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart (ed. I: vol. 1, 1992; vol. 2, 1996), 2003².
- Martone, C., „I LXX e le attestazioni testuali ebraiche di Qumran”, în *Annali di Scienze Religiose*, II, 1997, pp. 159-174.
- Mélèze-Modrzejewski, J., „La Septante comme *nomos*. Comment la Torah est devenue une loi civique pour les Juifs d'Égypte?”, în *Annali di Scienze Religiose*, II, 1997, pp. 143-158.
- Mélèze-Modrzejewski, J., *Les Juifs d'Égypte de Ramses II à Hadrien*, PUF, Paris, 1997.
- Morrish, G., *A Concordance of the Septuagint*, Grand Rapids, Michigan (ed. I: 1887), 1987.
- Mortari, L., *Il Salterio della tradizione*, Gribaudo, Torino, 1983.
- Oden, T.C. (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture, „Old Testament”*, vol. I-III, InterVarsity, Downers Grove, 2001, 2002.
- Olofsson, S., *The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1990.
- Orlinsky, H.M., „I LXX: punto d'arrivo e di partenza per diversi ambiti di ricerca”, în *Annali di storia dell'esegesi*, I, 1996, pp. 17-31.
- Peters, F.E., *Termenii filozofiei grecești*, trad. Drăgan Stoianovici, Humanitas, București, 1993.
- Pietersma, A., Cox, C., *De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers on His Sixty-Fifth Birthday*, Benben Publications, Mississauga, Ontario, 1984.
- Rahlfs, A., *Septuaginta-Studien*, Göttingen, 1904, 1911.
- Rose, A., „L'influence des Septante sur la tradition chrétienne” (I-II), *Questions liturgiques et paroissiales*, 44, 1965, pp. 192-211, 284-301.

- Simon, M., „La Bible dans les premières controverses entre Juifs et Chrétiens”, in Cl. Mondésert (ed.), *Bible de tous les temps*, I. *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris, 1984, pp. 107-125.
- Swete, H.B., Otley, R.R., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge University Press, Cambridge, 1900 (reed. Ktav, New York, 1968).
- Tabachovitz, D., *Die Septuaginta und das Neue Testament*, Gleerup, Lund, 1956.
- Tov, E., „Some Thoughts on a Lexicon of the LXX”, in *Bulletin of the IOSCS IX*, 1976, pp. 14-46.
- Tov, E., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Simor, Ierusalim, 1981.
- Tov, E., *A Classified Bibliography of Lexical and Grammatical Studies on the Language of the Septuagint and its Revisions*, Ierusalim, 1982.
- Trebolle Barrera, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid, 1993.
- Taylor, B., *The Analytical Lexicon to the Septuagint*, Zondervan, Grand Rapids, 1994.
- Vian, G.M., „Le versioni greche della Scrittura nella polemica fra giudei e cristiani”, in *Annali di storia dell'esegesi*, I, 1996, pp. 39-54.
- Walters, P., *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

III. Bibliografie la Osea

- Abel, F.-M., „Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie”, *RB* 50, 1941, pp. 94-119, 212-230.
- Adinolfi, M., „Echi di Osea nell'Apocalisse di Giovanni”, in L. Padovese (ed.), *Turchia: la chiesa e la sua storia. Atti del III Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 1993, pp. 83-88.
- Andeberhan, W., *Commentarii etiopici sul libro del Profeta Osea. Edizione critica su mss. inediti. Principi ermeneutici – temi teologici*, Wiesbaden, 1994.
- Andersen, F.I., Freedman, D.N., *Hosea, AB*, Doubleday, New York, 1983³.
- Ashby, G.W., „The Hermeneutic Approach to the OT of Theodoret of Cyrrhus”, *StPatr* 15, 1984, pp. 131-135.
- Babut, J.-M., *Les Expressions idiomatiques de l'hébreu biblique. Signification et traduction. Un essai d'analyse componentielle*, J. Gabalda, Paris, 1995.
- Bitter, St., *Die Ehe des Propheten Hosea. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975.
- Bons, E., *Psalm 31 – Rettung als Paradigma. Eine synchron-leserorientierte Analyse*, Knecht, Frankfurt am Main, 1994.
- Bons, E., *Das Buch Hosea*, Neuer Stuttgarter Kommentar zum Alten Testament, Stuttgart, 1996.
- Bons, E., „L'approche métaphorologique du livre d'Osée”, *RSR* 72, 1998, pp. 133-155.
- Bons, E., „Osée 1,2 – Un tour d'horizon de l'interprétation”, *RSR* 73, 1999, pp. 207-222.
- Bons, E., „La signification de *árkos aporouménē* en Os XIII 8 LXX”, *VT* 51, 2001, pp. 1-8.

- Borbone, P.G., *Il libro del Profeta Osea. Edizione critica del testo hebraico*, Torino, 1990.
- Bouwman, G., „Juliani Aeclanensis commentarius in prophetas minores tres: Osee, Joel, Amos”, *Verbum Domini* 36, 1958, pp. 258-291.
- Bouwman, G., *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1958.
- Bruns, P., „Das Offenbarungverständnis des Theodor von Mopsuestia im Zwölfprophetenkommentar”, *StPatr* 32, 1997, pp. 272-278.
- Carbone, S.P., Rizzi, G., „«Memra e Paradosis». Progetto di lavoro per la traduzione sinottica di TM-LXX-TG Profeti minori nella collana EDB «La Parola e la sua tradizione»”, *RivBib* 43, 1995, pp. 363-379.
- Carbone, S.P., Rizzi, G., *Il libro di Osea secondo il testo ebraico Masoretico, secondo la traduzione greca della Settanta, secondo la parafrasi aramaica del Targum*, Bologna, 1992.
- Eidevall, G., *Grapes in the Desert. Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1993.
- Eissfeldt, O., *Einleitung in das Alte Testament*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1964⁴.
- Franzmann, M., „«Wipe the Harlotry from Your Faces»: A Brief Note on the Ode of Solomon 13:3”, *ZNW* 77, 1986, pp. 282-283.
- Fuller, R., „A Critical Note on Hosea 12:10 and 13:4”, *RB* 98, 1991, pp. 343-357.
- Guinot, J.-N., „Théodoret de Cyr: une lecture critique de la Septante”, in G. Dorival, O. Munnich (ed.), *«Selon la Septante». Hommage à Marguerite Harl*, Cerf, Paris, 1995, pp. 393-407.
- Guinot, J.-N., *L'Exégèse de Théodoret de Cyr*, Beauchesne, Paris, 1995.
- Harper, W.R., *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, ICC, Edinburgh, 1905.
- Harrison, C.R., „The Unity of the Minor Prophets in the Septuagint”, *BIOSCS* 21, 1988, pp. 55-72.
- Horgan, M.P., *Pesharim. Qumran Interpretations of Biblical Books*, Catholic Biblical Association, Washington, 1979.
- Jacob, E., Keller, C.-A., Amsler, A., *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, Commentaire de l'Ancien Testament XIa, Labor et Fides, Geneva, 1992³.
- Jeremias, J., *Der Prophet Hosea*, Das Alte Testament Deutsch, Göttingen, 1983.
- Joosten, J., „Exegesis in the Septuagint Version of Hosea”, in J.C. de Moor (ed.), *Intertextuality in Ugarit and Israel*, E.J. Brill, Leiden, 1998, pp. 62-85.
- Joosten, J., „Osée 1,2. Texte hébreu et texte grec”, *RSR* 73, 1999, pp. 202-206.
- Kaminka, A., „Studien zur LXX an der Hand der Zwölf Kleinen Propheten”, *MGWJ* 72, 1928, pp. 49-60, 242-273.
- Kanbenbauer, I., *Commentarius in prophetas minores*, Paris, 1924².
- Kessler, S.C., „Le mariage du prophète Osée (Os 1,2) dans la littérature patristique”, *RSR* 73, 1999, pp. 223-228.
- Kessler, S.C., „Die patristischen Hoseakommentare: zur Rezeption der Kleinen Propheten in der Alten Kirche”, *StPatr* 34, 2001, pp. 413-419.

- Macintosh, A.A., *Hosea*, Das Alte Testament Deutsch, ICC, Edinburgh, 1997.
- Meadowcroft, T.J., „Katasrophē: A Puzzling LXX Translation Equivalent in Hosea VIII 7A”, *VT* 46, 1996, pp. 539-543.
- Moyise, S., „The Language of the Old Testament in the Apocalypse”, *JSNT* 76, 1999, pp. 97-113.
- Mulzer, M., „Satzgrenzen im Hoseabuch im Vergleich von hebräischer und griechischer Texttradition”, *BN* 79, 1995, pp. 37-53.
- Muraoka, T., „Notes on the Septuagint Version of Hosea”, in C. Rabin (ed.), *Studies in the Bible and the Hebrew Language Offered to M. Wallenstein*, Ierusalim, 1979, pp. 180-187 [in ebraică].
- Muraoka, T., „Hosea IV in the Septuagint Version”, *AJBI* 9, 1983, pp. 24-64.
- Muraoka, T., „Hosea V in the Septuagint Version”, *Abr-Nahrain* 24, 1986, pp. 120-138.
- Muraoka, T., „Hosea III in the Septuagint Version”, in J. Davies et al. (ed.), *Words Remembered, Texts Renewed. Essays in Honour of J.A. Sawyer*, Academic Press, Sheffield, 1995, pp. 242-252.
- Muraoka, T. (ed.), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Peeters, Leuven, 2002.
- Naumann, Th., *Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea*, Kohlhammer, Stuttgart, 1991.
- Neef, H.D., „Der Septuaginta-Text und der Masoreten-Text des Hoseabuches im Vergleich”, *Bib* 67, 1986, pp. 195-220.
- Nyberg, H.S., „Das textkritische Problem des Alten Testaments am Hoseabuche demonstriert”, *ZAW* 52, 1934, pp. 241-254.
- Nyberg, H.S., *Studien zum Hoseabuche*, Almqvist und Wiksells, Uppsala, 1935.
- Patterson, G.H., „The Septuagint Text of Hosea Compared with the Massoretic Text”, *Hebraica* 7, 1890-1891, pp. 190-221.
- Pennacchio, M.C., „«Quasi ursa raptis catulis». Os 13,8 nell'esegesi di Gerolamo e Cirillo di Alessandria”, *VetChr* 32, 1995, pp. 143-161.
- Pennacchio, M.C., „«Mysteria sunt cuncta quae scripta sunt». Una ricostruzione dell'esegesi origeniana di Osea”, *Adamantius* 6, 2000, pp. 26-50.
- Pennacchio, M.C., *La tradizione esegetica di Osea nei secoli IV e V. Teodoro di Mopsuestia, Teodoro di Ciro, Cirillo di Alessandria, Girolamo e Giuliano di Eclano*, Roma, 2002.
- Pisano, St., „«Egypt» in the Septuagint Text of Hosea”, in G.J. Norton, St. Pisano (ed.), *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of His 70th Birthday*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 1971, pp. 301-308.
- Rudolph, W., *Hosea*, Kommentar zum Alten Testament, G. Mohn, Gütersloh, 1966.
- Schenker, A., „Kinder der Prostitution, Kinder ohne Familie und soziale Stellung. Ein freundschaftliches *Sed contra* für Lothar Ruppert und eine These zu Hos 1”, in F. Dietrich, B. Willmes (ed.), *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten. Mélanges L. Ruppert*, Echter Verlag, Würzburg, 1998, pp. 355-369.

- Schuermans Stekhoven, J. Z., *De alexandrijnse vertaling van het Dodekapropheton*, Leiden, 1887.
- Seifert, B., *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996.
- Sevrugian, P., „Prophetendarstellungen in der frühchristlichen Kunst”, *Frühmittelalterliche Studien* 26, 1992, pp. 65-81.
- Simian-Yofre, H., *El desierto de los dioses. Teología e Historia en el libro de Oseas*, Ediciones el Almendro, Cordova, 1993.
- Simonetti, M., „Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia”, *VetChr* 14, 1977, pp. 69-102.
- Simonetti, M., „Note sul commento di Cirillo di Alessandria ai Profeti Minori”, *VetChr* 14, 1997, pp. 301-330.
- Straub, A., *Die exegetische Methode des Hieronymus im Kommentar zum Zwölfprophetenbuch*, Uznach, 1978.
- Stuart, D.W., *Hosea-Jonah*, Word Biblical Commentary, Word Books, Waco, 1987.
- Utzschneider, H., *Hoseas. Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 1980.
- Van Hoonacker, A., *Les Douze Petits Prophètes*, Paris, 1908.
- Vollers, K., „Das Dodekapropheton der Alexandriner. I Teil”, *ZAW* 3, 1883, pp. 219-272.
- Wellhausen, J., *Die Kleinen Propheten*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1963⁴.
- Willi-Plein, I., *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, New York, 1971.
- Wolff, H.W., *Dodekapropheton*, vol. 1. *Hosea*, Biblischer Kommentar Altes Testament, XIV/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1976³.
- Yee, G.A., *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redactional Critical Investigation*, Scholars Press, Atlanta, 1987.

IV. Bibliografie la Amos

- Arieti, J.A., „The Vocabulary of Septuagint Amos”, *Journal of Biblical Literature* 93 (3), 1974, pp. 338-347.
- Cripps, R.S., *A Critical & Exegetical Commentary on the Book of Amos*, SPCK, Londra, 1969.
- Howard, G., „Some Notes on the Septuagint of Amos”, *Vetus Testamentum* 20 (1), 1970.
- Isbell, Ch.D., „A Note on Amos 1:1”, *Journal of Near Eastern Studies* 36 (3), 1977.
- Mays, J.L., *Amos: A Commentary*, SCM, Londra, 1969.
- Melugin, R.F., „Amos in Recent Research”, *Currents in Research* 6, 1998, pp. 65-101.
- Muraoka, T., „Is the Septuagint Amos VIII 12-IX 10 a Separate Unit?”, *Vetus Testamentum* 20 (4), 1970, pp. 496-500.

- Niehaus, J., *Amos*, in T.E. McComiskey (ed.), *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, vol. I, Baker, Grand Rapids, 1992.
- Rad, G. von, *The Message of the Prophets*, SCM, Londra, 1968.
- Steinmann, A.E., „The Order of Amos's Oracles Against the Nations: 1:3-2:16”, *Journal of Biblical Literature* 3 (4), 1992, pp. 683-689.
- Stuart, D., „Amos”, *Hosea-Jonah, Word Biblical Commentary*, vol. 31, Thomas Nelson, Nashville, 1987.
- Wolff, H.W., *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*, Augsburg Fortress Publishers, Augsburg, 1977.

V. Bibliografie la Michea

- Childs, B.S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Philadelphia, 1986.
- Dillard, R.B., Longman III, T. (ed.), *An Introduction to the Old Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1995.
- Keil, C.F., *Minor Prophets*, in C.F. Keil, F. Delitzsch (ed.), *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, Eerdmans, Grand Rapids, 1980.
- McComiskey, Th.E., *Micah*, in F.E. Gaebelin (ed.), *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 7, Zondervan, Grand Rapids, 1985.
- Shaw, Ch.S., „Micah 1:10-16 reconsidered”, *Journal of Biblical Literature* 106 (2), 1987, pp. 223-229.
- Smith, R., *Micah-Malachi, Word Biblical Commentary*, vol. 32, Word Books, Waco, 1984.
- Wagenaar, J.A., „«From Edom he went up...» Some remarks on the text and interpretation of Micah II 12-13”, *Vetus Testamentum* 50 (4), 2000, pp. 531-539.
- Waltke, B., *Micah, An Introduction and Commentary*, in Tyndale Old Testament Commentaries, D. J. Wiseman (ed.), *Obadiah, Jonah and Micah*, Westmont, 1988.
- Waltke, B., *Micah*, in T.E. McComiskey (ed.), *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*, vol. II, Baker, Grand Rapids, 1993.

VI. Bibliografie la Ioel

- Allen, L.C., *The Books of Joël, Obadiah, Jonah and Micah*, The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1976.
- Andiñach, P.R., „The Locusts in the Message of Joel”, *VT* 42, 1992, pp. 433-441.
- Bourke, J., „Le jour de Yahvé dans Joël”, *RB* 66, 1959, pp. 5-31, 191-212.
- Buis, P., „Joël annonce l'effusion de l'esprit”, *Spiritus* 7, 1961, pp. 145-152.
- Černý, L., *The Day of Yahweh and Some Relevant Problems*, Náhl Filosofické University Karlovy, Praga, 1948.
- Dennefeld, L., *Les Problèmes du livre de Joël*, Geuthner, Paris, 1926.
- Dupont-Roc, R., „Le livre de Joël et sa traduction grecque dans la Septante (1^{re} partie)”, *LOAPL* 2, 1989, pp. 79-96.

- Duval, Y.-M., „Vers le commentaire sur Joël d'Origène”, in G. Dorival, A. Le Boulluec (ed.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible*, BETL 118, Leuven University Press, Leuven, 1995, pp. 393-340.
- Jacob, E., Keller, C.-A., Amsler, A., *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, Commentaire de l'Ancien Testament XIa, Labor et Fides, Geneva, 1982².
- Kapellrud, A.S., *Joel Studies*, Almqvist & Wiksell, Uppsala, 1948.
- Prinsloo, W.S., *The Theology of the Book of Joel*, BZAW 163, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1985.
- Prinsloo, W.S., „The Unity of the Book of Joel”, *ZAW* 104, 1992, pp. 66-81.
- Rodgers, P.R., „Acts 2:18 kai; profhteusousin”, *JTS* 38, 1987, pp. 95-97.
- Romerowski, S., *Les Livres de Joël et d'Abdias*, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1989.
- Rudolph, W., *Joël, Amos, Obadja, Jona*, Kommentar zum Alten Testament, XIII/2, G. Mohn, Gütersloh, 1971.
- Smith, J.M.P., Ward, W.H., Bewer, J.A., *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, Edinburgh, 1911.
- Steyn, G.J., *Septuagint Quotations in the Context of Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum*, Kok Pharos, Kampen, 1995.
- Wolff, H.W., *Dodekapropheton*, vol. 2. *Joel und Amos*, Biblischer Kommentar Altes Testament, XIV/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1969 (trad. engl.: Philadelphia, 1989).

VII. Bibliografie la Abdias

- Allen, L.C., *The Books of Joël, Obadiah, Jonah and Micah*, The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1976.
- Bartlett, J.R., *Edom and the Edomites*, JSOT Suppl. 77, Academic Press, Sheffield, 1989.
- Ben Zvi E., *A Historical-Critical Study of the Book of Obadiah*, BZAW 242, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1996.
- Condamin, A., „L'unité d'Abdias”, *RB* 9, 1900, pp. 261-268.
- Edelman, D. (ed.), *You shall not Abhor an Edomite for he is your Brother. Edom and Seir in History and Tradition*, Scholars Press, Atlanta, 1995, mai ales B. Glazier-McDonald, „Edom in the Prophetic Corpus”, pp. 23-32.
- Hadas-Lebel, M., „Jacob et Ésaü ou Israël et Rome dans le Talmud et le Midrash”, *RHR* 201, 1984, pp. 369-392.
- Jacob, E., Keller, C.-A., Amsler, A., *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, Commentaire de l'Ancien Testament XIa, Labor et Fides, Geneva, 1982².
- Kornfeld, W., „Die jüdische Diaspora in Ab. 20”, in *Mélanges en l'honneur d'André Robert*, Paris, 1957, pp. 180-186.
- Lemaire, A., „D'Édom à Idumée et à Rome”, in *Mosaïque de langues, mosaïque culturelle: le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien*, vol. II, Librairie d'Amérique et d'Orient, J. Maisonneuve, Paris, 1997, pp. 81-101.
- Muraoka, T., „Septuagint Lexicography: Some General Issues”, in T. Muraoka (ed.), *Melbourne Symposium on Septuagint Lexicography*, Scholars Press, Atlanta, 1990.

- Ogden, G.S., „Prophetic Oracles against Foreign Nations and Psalms of Communal Lament: The Relationship of Psalm 137 to Jeremiah 49:7-22 and Obadiah”, *JSOT* 24, 1982, pp. 89-97.
- Robinson, R.B., „Levels of Naturalization in Obadiah”, *JSOT* 40, 1988, pp. 83-97.
- Robinson, T.H., „The Structure of the Book of Obadiah”, *JTS* 17, 1916, pp. 402-408.
- Romerowski, S., *Les Livres de Joël et d'Abdias*, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1989.
- Rudolph, W., *Joël, Amos, Obadja, Jona*, Kommentar zum Alten Testament, XIII/2, G. Mohn, Gütersloh, 1971.
- Smith, J.M.P., Ward, W.H., Bewer, J.A., *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, Edinburgh, 1911.
- Snyman, S.D., „Cohesion in the Book of Obadiah”, *ZAW* 101, 1989, pp. 59-71.
- Snyman, S.D., „Yom (YHWH) in the Book of Obadiah”, in K.D. Schunck, M. Augustin (ed.), *Goldenen Äpfeln in silbernen Schalen*, BEATAJ 20, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 1992, pp. 81-91.
- Watts, J.W., *Obadiah. A Critical Exegetical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1969.
- Wolff, H.W., *Dodekapropheten*, vol. 3. *Obadja und Jona*, Biblischer Kommentar Altes Testament, XIV/3, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977.

VIII. Bibliografie la Iona

- ***, *Midrasch Jona*, A. Jellinek (ed.), *Bet ha Midrasch*, vol. 1, Viena, 1853; trad. A. Wünsche, *Aus Israel Lehrhallen*; vol. II, Leipzig, 1907, pp. 39-59.
- Allenbach, J., *La Figure de Jonas aux trois premières siècles*, 2 vol., teză, Strasbourg, 1970.
- Allenbach, J., „La figure de Jonas dans les textes préconstantiniens, ou l'histoire de exégèse au secours de l'iconographie”, in *La Bible et les Pères*, Strasbourg, 1971, pp. 97-112.
- Almbladh, K., „The Text of the Book of Jonah”, in *Studies in the Book of Jonah*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Semitica Upsaliensia 7, Uppsala, 1986, pp. 16-40.
- Bickerman, E., „Les deux erreurs du prophète Jonas”, *RHPR* 45, 1965, reluat in *Studies in Jewish and Christian History*, vol. 1, E.J. Brill, Leiden, 1976, pp. 33-71.
- Bolin, T.M., „Should I not also Pity Nineveh? Divine Freedom in the Book of Jonah”, *JSOT* 67, 1995, pp. 109-120.
- Bolin, T.M., *Freedom Beyond Forgiveness: The Bible of Jonah Re-Examined*, *JSOT* Suppl. 236, Academic Press, Sheffield, 1997.
- Cross, F.M., „Studies in the Structure of Hebrew Verse: The Prosody of Jonah”, in H.B. Huffmon et al. (ed.), *The Quest for the Kingdom of God. Studies in Honor of George E. Mendenhall*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1983, pp. 159-167.
- Duval, Y.-M., *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine; sources et influence du Commentaire sur Jonas de St. Jérôme*, 2 vol., Institute d'Études Augustiniennes, Paris, 1973.
- Feldman, L.H., „Josephus' Interpretation of Jonah”, *Association for Jewish Studies Review* 17, 1992, pp. 1-29.

- Ginzberg, L., *The Legends of the Jews*, vol. 6, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1946.
- Jacob, E., Keller, C.-A., Amsler, A., *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, Commentaire de l'Ancien Testament XIa, Labor et Fides, Geneva, 1982².
- Le Barré, M., „Jonah 2,9 and the Structure of Jonah's Prayer”, *Biblica* 72, 1991, pp. 237-248.
- Lyonnnet, P., „Saint Paul et l'exégèse juive de son temps”, in *Mélanges en l'honneur d'André Robert*, Paris, 1957, pp. 494-506.
- Mitchell, H.G., Smith, J.M.P., Brewer, J.A., *Haggai, Zechariah, Malachi, and Jonah*, ICC, Edinburgh, 1912.
- Muraoka, T. (ed.), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Peeters, Leuven, 2002.
- Ouaknin, M.-A., Smilévitch, E., *Pirqué de Rabbi Éliézer*, Paris, 1983.
- Perkins, L., „The Septuagint of Jonah: Aspects of Literary Analysis Applied to Biblical Translation”, *BIOSCS* 20, 1987, pp. 43-53.
- Ps.-Philon, *Homélie sur Jonas*, text armean ed. de H. Lewy, 1936; trad. latină de J.-B. Aucher, 1826.
- Roldanus, J., „Usages variés de Jonas par les premiers Pères”, *Cahiers de Biblia Patristica* 2, Strasbourg, 1989, pp. 159-188.
- Rudolph, W., *Joël, Amos, Obadja, Jona*, Kommentar zum Alten Testament, XIII/2, G. Mohn, Gütersloh, 1971.
- Sasson, J.M., *Jonah. A New Translation with Introduction, Commentary and Interpretation*, *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 1990.
- Siebert, F., *Drei hellenistisch-jüdische Predigten: Ps.-Philon, „Über Jona”, „Über Simson”...*, vol. 1, trad. din armeană și note lingvistice, WUNT 20, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1980.
- Siebert, F., *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps.-Philon, „Über Jona”, „Über Jona” (Fragment), und „Über Simson”*, vol. 2, WUNT 61, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1992.
- Wolff, H.W., *Dodekapropheten*, vol. 3. *Obadja und Jona*, Biblischer Kommentar Altes Testament, XIV/3, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977 (trad. engl.: Minneapolis, 1986).

IX. Bibliografie la Naum

- Ball, E., „Interpreting the Septuagint: Nahum 2.2 as a Case-Study”, *JSOT* 75, 1977, pp. 59-75.
- Ball, E., „«When the Towers Fall»: Interpreting Nahum as Christian Scripture”, in E. Ball (ed.), *In Search of True Wisdom: Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements*, *JSOT* Suppl. 300, Academic Press, Sheffield, 1999, pp. 211-230.
- Baumann, G., „Das Buch Nahum: der gerechte Gott als sexueller Gewalttäter”, in L. Schottroff, M.T. Wacker (ed.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Chr. Kaiser, Gütersloh, 1998.

- Begg, C., „The «Classical Prophets» in Josephus' Antiquities”, *Louvain Studies* 13, 1988, pp. 341-357.
- Begg, C., „Josephus and Nahum Revisited”, *REJ* 154, 1995, pp. 5-22.
- Carrez, M., „Naoum Septante”, *RHPR* 70, 1990, pp. 35-48.
- Christensen, D.L., „The Book of Nahum as a Liturgical Composition: A Prosodic Analysis”, *JETS* 32, 1989, pp. 159-169.
- Christensen, D.L., „The Massoretical Accentual System and Repeated Metrical Refrains in Nahum, Song of Songs, and Deuteronomy”, in *VIIIth Congress of the International Organization for Massoretic Studies*, Scholars Press, Atlanta, 1990, pp. 31-36.
- Christensen, D.L., „The Book of Nahum: A History of Interpretation”, in J.W. Watts, P.R. House (ed.), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve*, *JSOT Suppl.* 235, Academic Press, Sheffield, 1992, pp. 187-194.
- Christensen, D.L., „Nahum”, in J.L. Mays (ed.), *Harper's Bible Commentary*, Harper San Francisco, San Francisco, 1999, pp. 736-738.
- Delcor, M., „Homonymie et interpretation de l'Ancien Testament”, in *Religion d'Israël et Proche-Orient ancien*, E.J. Brill, Leiden, 1976, pp. 124-138.
- De Vries, S.J., „The Acrostic of Nahum in the Jerusalem Liturgy”, *VT* 16, 1966, pp. 476-481.
- Dietrich, W., „Der Eine Gott als Symbol politischen Widerstandes: Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts”, in W. Dietrich, A. Klopstein (ed.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen, 1994, pp. 463-490.
- Duval, Y.-M., „Jérôme et Origène avant la querelle origéniste. La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans l'*In Nahum*”, in *Augustinianum*, 1984, pp. 471-494.
- Duval, Y.-M., „Jérôme et les prophètes. Histoire, prophétie, actualité et actualisation dans les commentaires de Nahum, Michée, Abdias et Joel”, in J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume: Salamanca 1983*, *SVT* 36, Leiden, 1985, pp. 108-131.
- Fabry, H.-J., „The Reception of Nahum and Habakkuk in the Septuagint and Qumran”, in S.M. Paul (ed.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honour of Emanuel Tov*, *SVT* 94, Leiden, 2003, pp. 241-256.
- Floyd, M.H., „The Chimerical Acrostic of Nahum 1:2-10”, *JBL* 113, 1994, pp. 421-437.
- Halder, A., *Studies in the Book of Nahum*, Lundequistska Bokhandeln, Uppsala, 1947.
- Huddleston, J.R., „Nahum, Nineveh, and the Nile: The Description of Thebes in Nahum 3:8-9”, *Journal of Near Eastern Studies* 62, 2003, pp. 97-110.
- Humbert, P., „Essai d'analyse de Nahoum 1,2-2,3”, *ZAW* 44, 1926, pp. 266-280.
- Humbert, P., „Le problème du livre de Nahoum”, *RHPR* 12, 1932, pp. 1-15.
- Nogalski, J., „The Redactional Shaping of Nahum 1 for the Book of the Twelve”, in P.R. Davies, D.J.A. Clines (ed.), *Among the Prophets*, *JSOT Suppl.* 144, Academic Press, Sheffield, 1993, pp. 193-202.
- Patterson, R.D., Travers, M.E., „Nahum: Poet Laureate of the Minor Prophets”, *JETS* 33, 1990, pp. 437-443.
- Renaud, B., „La composition du livre de Nahum. Une proposition”, *ZAW* 99, 1987, pp. 198-219.

- Renaud, B., *Miché, Sophonie, Nahum*, J. Gabalda, Paris, 1987.
- Revell, E.J., „Biblical Punctuation and Chant in the Second Temple”, *JSJ* 7, 1957, pp. 181-198.
- Revell, E.J., „The Oldest Evidence for the Hebrew Accent System”, *BJRL* 54, 1971-1972, pp. 214-222.
- Rudolph, W., *Micha, Nahum, Habakuk, Zephania*, Kommentar zum Alten Testament, XIII/3, G. Mohn, Gütersloh, 1975.
- Schneider, T., „Nahum und Theben: zum topographisch-historischen Hintergrund von Nah. 3,8f”, *Biblische Notizen* 44, 1988, pp. 63-73.
- Schulz, H., *Das Buch Nahum: Eine redaktionskritische Untersuchung*, BZAW 129, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1973.
- Seybold, K., *Prophane Prophetie: Studien zum Buch Nahum*, SBS 135, Stuttgart, 1989.
- Seybold, K., *Nahum, Habakuk, Zephania*, ZBKAT 24.2, Zürich, 1991.
- Smith, J.M.P., Ward, W.H., Bewer, J.A., *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, Edinburgh, 1911.
- Spronk, K., „Synchronic and Diachronic Approaches to the Book of Nahum”, in J.C. de Moor (ed.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*, *OTS* 34, Leiden, 1995, pp. 159-186.
- Spronk, K., *Nahum, Historical Commentary on the Old Testament*, Kok Pharos, Kampen, 1997.
- Spronk, K., „Acrostics in the Book of Nahum”, *ZAW* 110, 1998, pp. 209-222.
- Sweeney, M.A., „Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum”, *ZAW* 104, 1992, pp. 364-377.
- Tournay, R., „Le Psaume de Nahum”, *RB* 65, 1958, pp. 328-335.
- Van der Woude, A.S., „The Book of Nahum: A Letter Written in Exile”, in *Instruction and Interpretation*, *OTS* 20, Leiden, 1977, pp. 108-126.
- Vuilleumier, R., Keller, C.A., *Michée. Nahoum. Habacuc. Sophonie*, Commentaire de l'Ancien Testament XIb, Labor et Fides, Geneva, 1990².
- Weigl, M., „Current Research on the Book of Nahum: Exegetical Methodologies in Turmoil?”, *Currents in Research: Biblical Studies* 9, 2001, pp. 81-130.
- Weill, J., „Nahoum, II, 9-12, et Josèphe (*Ant.* IX, XI, §239-241)”, *REJ* 76, 1923, pp. 96-98.
- Ziegler, J., Hudal, A., Sauer, F., *Kurze Einleitung in die Heiligen Bücher des Alten Testaments*, Styria, Viena, 1948.

X. Bibliografie la Avacum

- Bellinger, W.H., „Psalmody and Prophecy”, *JSOT Suppl.* 27, 1984.
- Bodendorfer, G., „Der Gerechte wird aus dem Glauben leben-Hab 2,4b und seine kanonisch-dialogische Bibeltheologie im jüdisch-christlichen Gespräch”, in G. Bodendorfer, M. Millard (ed.), *Bibel und Midrasch: Zur Bedeutung der rabbinischen Exegese für die Bibelwissenschaft*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1998, pp. 13-41.
- Brownless, W.H., „The Composition of Habakkuk”, in A. Caquot, M. Philonenko (eds.), *Hommages à André Dupont-Sommer*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1971, pp. 255-275.
- Brownlee, W.S., „The Placarded Revelation of Habakkuk”, *JBL* 82, 1963, pp. 319-325.

- Dangl, O., „Habakkuk in Recent Research”, *BS* 9, 2001, pp. 131-168.
- Fitzmyer, J.A., „Habakkuk 2,3-4 and the New Testament”, in M. Carrez, J. Doré, P. Grelot (ed.), *De la Tôrâh au Messie: Études d'exégèse et d'herméneutique biblique offertes à Henri Cazelles*, Desclée, Paris, 1981, pp. 447-455.
- Haak, R.D., *Habakkuk*, SVT 44, E.J. Brill, Leiden, 1992.
- Holt, J.M., „So He May Run Who Reads It”, *JBL* 83, 1964, pp. 298-302.
- Humbert, P., *Problèmes du livre d'Habacuc*, Secrétariat de l'Université, Neuchâtel, 1944.
- Janzen, J.G., „Habakkuk 2:2-4 in the Light of Recent Philological Advances”, *HTR* 73, 1990, pp. 53-78.
- Jöcken, P., *Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung*, Bonner Biblische Beiträge 48, Peter Hanstein, Köln-Bonn, 1977.
- Koch, D.A., „Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament”, *ZNW* 76, 1985, pp. 68-85.
- Muraoka, T. (ed.), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Peeters, Leuven, 2002.
- Penna, R., „Il giusto e la fede: Abacuc 2,4b e le sue antiche riletture giudaiche e cristiane”, in *La parola di Dio cresceva (At 12,24): Scritti in onore di Carlo Martini nel suo 70. compleanno*, Bologna, 1998, pp. 359-380.
- Seybold, K., „Habakuk 2,4b und sein Kontext”, in S. Kreuzer, K. Lüthi (ed.), *Zur Aktualität des Alten Testaments: Festschrift für G. Sauer zum 65. Geburtstag*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 1992, pp. 99-107.
- Sweeney, M.A., „Structure, Genre and Intent in the Book of Habakuk”, *VT* 41, 1991, pp. 63-83.
- Sweeney, M.A., „Habakuk”, in *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, Londra, Toronto, 1992.
- Zuurmond, R., „The Righteous Shall Live by Faith (Habakuk 2:4 in Jewish and Christian Exegesis before 135 C.E.)”, *Amsterdamse Cahiers voor exegese en bijbelse theologie* 6, 1985, pp. 162-173.

XI. Bibliografie la Sophonia

- Achtenmeier, E., *Nahum, Malachi*, Scholars Press, Atlanta, 1986.
- Anderson, R.W.Jr., „Zephaniah ben Cushi and the Cush of Benjamin: Traces of Cushite Presence in Syria-Palestine”, in S. Holloway, L.K. Handy (ed.), *The Pitcher is Broken: Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*, JSOT Suppl. 190, Academic Press, Sheffield, 1995, pp. 45-70.
- Ball, I.J.Jr., *A Rhetorical Study of Zephaniah*, Bibal Press, Berkeley, 1988.
- Ben Zvi, E., *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, BZAW 198, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1991.
- Bennett, R.A., „The Book of Zephaniah”, in L.E. Keck et al. (ed.), *The New Interpreters' Bible*, vol. 7. *Introduction to Apocalyptic Literature, Daniel, The Twelve Prophets*, Abingdon Press, Nashville, 1996, pp. 657-704.

- Berlin, A., *Zephaniah. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 25A, Doubleday, New York, Londra, Toronto, 1994.
- Berlin, A., „Zephaniah's Oracles against the Nations and an Israelite Cultural Myth”, in A.B. Beck et al. (ed.), *Fortunate the Eyes that See: Essays in Honor of David Noel Freedman*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995, pp. 175-184.
- Bič, D., *Trois prophètes dans un temps de ténèbres. Sophonie. Nahum. Habacuc*, Cerf, Paris, 1968.
- Christensen, D., „Zephaniah 2:4-15: A Theological Basis for Josiah's Program of Political Expansion”, *CBQ* 46, 1984, pp. 669-682.
- Dietrich, W., Schwantes M. (ed.), *Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zephania*, Bibel Studien 170, Stuttgart, 1996.
- Gerleman, G., *Zephania. Textkritisch und Literarisch Untersucht*, C.W.K. Gleerup, Lund, 1942.
- Gorgulho, G., „Zephania und die historische Bedeutung der Armen”, *EvT* 51, 1991, pp. 81-92.
- Harl, M., „Sophonie 3,7b-13 selon la Septante et dans la tradition chrétienne ancienne”, in J.-M. Auwers, A. Wénin (ed.), *Mélanges P.-M. Bogaert*, Louvain, 1999, pp. 199-219.
- Holladay, W.L., „Reading Zephania with a Concordance: Suggestions for a Redaction History”, *JBL* 120, 2001, pp. 671-684.
- Irsigler, H., *Gottesgericht und JHWHtag: Die Komposition Zef 1,1-2,3 untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zephaniabuches*, St. Ottilien, 1977.
- Kapelrud, A.S., *The Message of the Prophet Zephaniah: Morphology and Ideas*, Universitetsforlaget, Oslo, 1975.
- Kapelrud, A.S., „Eschatology in Micah and Zephaniah”, in M. Carrez, J. Doré, P. Grelot (ed.), *De la Tôrâh au Messie: Études d'exégèse et d'herméneutique biblique offertes à Henri Cazelles*, Desclée, Paris, 1981, pp. 255-262.
- King, G.A., „The Remnant in Zephaniah”, *Bsac* 151, 1994, pp. 414-427.
- King, G.A., „The Day of the Lord in Zephaniah”, *Bsac* 152, 1995, pp. 16-32.
- Krinetzki, G., *Zefanijastudien: Motiv- und Traditionskritik + Kompositions- und Redaktionskritik*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 1977.
- Langohr, G., „Le livre de Sophonie et la critique d'authenticité”, *ETL* 52, 1976, pp. 1-27.
- Langohr, G., „Rédaction et composition du livre de Sophonie”, *Mus* 89, 1976, pp. 51-73.
- Lohfink, N., „Von der «Anawim-Partei» zur «Kirche der Armen». Die Bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hautbegriffs der «Theologie der Befreiung»”, *Biblica* 67, 1986, pp. 153-175.
- Mason, R., *Zephaniah, Habakkuk, Joel*, Academic Press, Sheffield, 1994.
- Renaud, B., „Le livre de Sophonie. Le jour de YHWH, thème structurant de sa synthèse rédactionnelle”, *RöR* 66, 1986, pp. 1-33.
- Renaud, B., *Miché, Sophonie, Nahum*, J. Gabalda, Paris, 1987.
- Rice, G., „The African Roots of the Prophet Zephaniah”, *Journal of Religious Thought* 37, 1979, pp. 21-31.
- Roberts, J.J.M., *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1991.

- Rudolph, W., *Micha, Nahum, Habakuk, Zephaniah*, Kommentar zum Alten Testament, XIII/3, G. Mohn, Gütersloh, 1975.
- Ryou, D.H., *Zephaniah's Oracles against the Nations. A Synchronic and Diachronic Study of Zephaniah 2,1-3,8*, E.J. Brill, Leiden, 1995.
- Seybold, K., *Satirische Prophetie: Studien zum Buch Zephaniah*, SBS 120, Stuttgart, 1985.
- Seybold, K., *Nahum, Habakuk, Zephaniah*, ZBKAT 24.2, Zürich, 1991.
- Smith, J.M.P., Ward, W.H., Bewer, J.A., *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, ICC, Edinburgh, 1911.
- Sweeney, M.A., „Zephaniah: A Paradigm for the Study of the Prophetic Books”, *Currents in Research: Biblical Studies* 7, 1999, pp. 119-145.
- Széles, T., *Wrath and Mercy: A Commentary on the Books of Habakkuk and Zephaniah*, Eerdmans, Grand Rapids, 1987.
- Vuilleumier, R., Keller, C.A., *Michée. Nahoum. Habacuc. Sophonie*, Commentaire de l'Ancien Testament XIb, Labor et Fides, Geneva, 1990².
- Weigl, M., *Zefanja und das 'Israel der Armen'*, Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg, 1994.

XII. Bibliografie la Aggeu

- ***, *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title. The Twelve*, trad. G.E. Howard, Oxford University Press, Oxford, 2004 [=NETS].
- ***, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, text revizuit de I. Găgiu, T.M. Popescu și D. Radu, București, 1968.
- ***, *The Anchor Bible*, vol. 25B: *Haggai, Zechariah 1-8*. A New Translation with Introduction and Commentary by C.L. Meyers, Eric M. Meyers, Doubleday, New York, 1987.
- ***, *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, Abingdon Press, Nashville, 1991.
- ***, *The Oxford Bible Commentary*, J. Barton, J. Muddiman (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Ackroyd, P.R., „Some Interpretative Glosses in the Book of Haggai”, *JJS* 7, 1956, pp. 163-167.
- Alter, R., Kermode, F. (ed.), *The Literary Guide to the Bible*, Belknap, Cambridge, 1987.
- Bădiliță, C., *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri și comentarii*, Polirom, Iași, 2002.
- Bădiliță, C., *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*, trad. T. Ioniță, Polirom, Iași, 2006.
- Blenkinsopp, K., *Une histoire de la prophétie en Israël, depuis le temps de l'installation en Canaan jusqu'à la période hellénistique*, trad. din lb. germană de M. Desjardins, Fides, Montréal, 1993.
- Bocian, M., Braut, U., Lenz, I., *Dicționar enciclopedic de personaje biblice*, trad. G. Danțiș, H. Spuhn, Editura Enciclopedică, București, 1996.

- Boda, M.J., „Majoring On the Minors: Recent Research On Haggai and Zechariah”, *Currents in Biblical Research* 2 (33), 2003, pp. 33-68.
- Chary, Th., *Les Prophètes et le culte*, Desclée, Paris, 1954.
- Dogniez, C., „Aggée et ses suppléments (TM et LXX) ou le développement littéraire d'un livre biblique”, în J. Joosten, Ph. Le Moigne (ed.), *L'Apport de la Septante aux études sur l'Antiquité*, Cerf, Paris, 2005, pp. 197-218.
- Douglas, J.D. (ed.), *Dicționar biblic*, trad. L. Pup, J. Tipei, Cartea Creștină, Oradea, 1995.
- Duval, Y.-M., „Vers le commentaire sur Aggée d'Origène”, în L. Lies (ed.), *Origeniana Quarta*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Viena, 1987, pp. 7-15.
- Eliade, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, 1995.
- Feldman, L., „Joseph's Attitude toward the Samaritans: A Study in Ambivalence”, *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden, New York, 1996, pp. 115-136.
- Floyd, M.H., „The Nature of the Narrative and the Evidence of Redaction in Haggai”, *Vetus Testamentum* 45 (4), 1995, pp. 470-490.
- Haupt, P., „The Septuagintal Addition to Haggai 2:14”, *JBL* 36, 1917, pp. 248-250.
- Kessler, J., „The Second Year of Darius and the Prophet Haggai”, *Transeuphratène* 5, 1992, pp. 63-84.
- Lampe, G.W.H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.
- Lemaire, A., „Zorobabel et la Judée à la lumière de l'épigraphie (fin du VI^e s. av. J.-C.)”, *RB* 103, 1966, pp. 48-57.
- Muraoka, T. (ed.), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Peeters, Leuven, 2002.
- Napier, J.G., *The Historical and Biblical Significance of the Messianic Passages in Haggai*, teză, Dallas, 1984.
- Nodet, É., *Essai sur les origines du judaïsme*, Paris, 1992.
- North, R., „Critical Analysis of the Book of Haggai”, *ZAW* 68, 1969, pp. 25-46.
- Petersen, D.L., „Zerubbabel and the Jerusalem Temple Reconstruction”, *CBQ* 36, 1974, pp. 366-372.
- Petuchowski, J.J., Thoma, C., *Lexiconul Herder al întâlnirii iudeo-creștine. Substraturi, clarificări, perspective*, trad. D. Ionescu-Stăniloae, Humanitas, București, 2000.
- Torrey, C.C., *Ezra Studies*, Chicago, 1910.
- Unger, T., „Noch einmal: Haggais unreines Volk”, *ZAW* 103, 1991, pp. 210-225.
- Van der Ploeg, J., „L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux”, *RB* 54, 1947, pp. 186-228.
- Ziegler, Joseph (ed.), *Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, Duodecim Prophetiae*, vol. 13, Göttingen, 1943 (1984³).

XIII. Bibliografie la Zaharia

- ***, *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under that Title. The Twelve*, trad. G.E. Howard, Oxford University Press, Oxford, 2004 [=NETS].

- ***, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, text revizuit de I. Găgiu, T.M. Popescu și D. Radu, București, 1968.
- ***, *The Anchor Bible*, vol. 25B: *Haggai, Zechariah 1-8*. A New Translation with Introduction and Commentary by C.L. Meyers, Eric M. Meyers, Doubleday, New York, 1987.
- ***, *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, Abingdon Press, Nashville, 1991.
- ***, *The Oxford Bible Commentary*, J. Barton, J. Muddiman (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Alter, R., Kermode, F. (ed.), *The Literary Guide to the Bible*, Belknap, Cambridge, 1987.
- Amsler, S., „Zacharie et l'origine de l'apocalyptique”, în G.W. Anderson (ed.), *Congress Volume (Uppsala 1971)*, SVT 22, Leiden, 1972, pp. 227-231.
- Bădiliță, C., *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri și comentarii*, Polirom, Iași, 2002.
- Bădiliță, C., *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*, trad. T. Ioniță, Polirom, Iași, 2006.
- Bădiliță, C., *Glafire. Nouă studii biblice și patristice*, Polirom, Iași, 2008.
- Bocian, M., Braut, U., Lenz, I., *Dicționar enciclopedic de personaje biblice*, trad. G. Danțiș, H. Spuhn, Editura Enciclopedică, București, 1996.
- Boda, M.J., „Majoring On the Minors: Recent Research On Haggai and Zechariah”, *Currents in Biblical Research* 2 (33), 2003, pp. 33-68.
- Boda, M.J., Floyd, M.H. (ed.), *Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14*, Londra, 2003.
- Bruehler, B.B., „Seeing through the *ēnynim* of Zechariah: Understanding Zechariah 4”, *Catholic Biblical Quarterly*, 2001 pp. 430-443.
- Cimosa, M., „Observations on the Greek Translation of the Book of Zechariah”, în B.A. Taylor (ed.), *IX Congress of the IOSCS, Cambridge, 1995*, Scholars Press, Atlanta, 1997, pp. 91-108.
- Dogniez, C., „L'intertextualité dans la LXX de Zacharie 9-14”, în F. García Martínez, M. Vervenne (ed.), *Interpreting Translation. Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust*, BETL 192, Peeters – Leuven University Press, Leuven, 2005, pp. 81-96.
- Dogniez, C., „La reconstruction du Temple selon la Septante de Zacharie”, în A. Lemaire (ed.), *Congress Volume Leiden 2004*, SVT, E.J. Brill, Leiden, 2006, pp. 47-64.
- Douglas, J.D. (ed.), *Dicționar biblic*, trad. L. Pup, J. Tipei, Cartea Creștină, Oradea, 1995.
- Eliade, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, 1995.
- Floyd, M.H., „The Nature of the Narrative and the Evidence of Redaction in Haggai”, *Vetus Testamentum* 45 (4), 1995, pp. 470-490.
- Frolov, S., „Is the Narrator also Among the Prophets? Reading Zechariah Without Presuppositions”, *Biblical Interpretation. A Journal of Contemporary Approaches* 13 (1), 2005, pp. 13-40.
- Hanson, P.D., „Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern”, *Journal of Biblical Literature* 92 (1), 1973, pp. 37-59.

- Jansma, T., *Inquiry into the Hebrew Text and the Ancient Versions of Zechariah IX-XIV*, E.J. Brill, Leiden, 1949.
- Lamarche, P., *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*, J. Gabalda, Paris, 1961.
- Lampe, G.W.H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1961.
- Larkin, K., *The Eschatology of Second Zechariah. A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology*, Kok Pharos, Kampen, 1994.
- Muraoka, T. (ed.), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Peeters, Leuven, 2002.
- North, R., „Zechariah's Seven-Spout Lampstand”, *Biblica* 52 (2), 1970, pp. 183-206.
- Petitjean, A., *Les Oracles du proto-Zacharie*, Louvain, Paris, 1969.
- Petuchowski, J.J., Thoma, C., *Lexiconul Herder al întâlnirii iudeo-creștine. Substraturi, clarificări, perspective*, trad. D. Ionescu-Stăniloae, Humanitas, București, 2000.
- Prigent, P., *Les „Testimonia” dans le christianisme primitif: L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, J. Gabalda, Paris, 1961.
- Rudman, D., „Zechariah 5 and the Priestly Law”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 14 (2), 2000, pp. 194-206.
- Tiemeyer, L.-S., „Compelled by Honour – A New Interpretation of Zechariah II 12A (8A)”, *Vetus Testamentum* 54 (3), 2004, pp. 352-372.
- Tuckett, C. (ed.), *The Book of Zechariah and its Influence*, Ashgate, Aldershot, 2003.
- Van der Kooijt, A., „The Septuagint of Zechariah as Witness to an Early Interpretation of the Book”, în C. Tuckett (ed.), *The Book of Zechariah and its Influence*, Ashgate, Aldershot, 2003, pp. 53-64.
- Wolters, A., „Semantic Borrowing and Inner-Greek Corruption in LXX Zechariah 11:8”, *Journal of Biblical Literature* 118 (4), 1999, pp. 685-690.

XIV. Bibliografie la Malachia

- Anderson, Bernhard W., *Understanding the Old Testament*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1975.
- Baldwin, J.G., *Haggai, Zechariah, Malachia*, în *Tyndale Old Testament Commentaries*, Westmont, 1972.
- Hertz, J.H., *The Pentateuch and Haftorahs*, Oxford University Press, Londra, 1960.
- Kaiser, W.C.Jr., *Toward an Exegetical Theology – Biblical Exegesis for Preaching and Teaching*, Zondervan, Grand Rapids, 1981.
- Keil, C.F., *Minor Prophets*, în C.F. Keil, F. Delitzsch (ed.), *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, Eerdmans, Grand Rapids, 1980.
- O'Brien, J.M., „Judah as Wife and Husband: Deconstructing Gender in Malachi”, *Journal of Biblical Literature* 115 (2), 1996, pp. 241-250.
- Rad, G. von, *The Message of the Prophets*, SCM, Londra, 1968.
- Russell, F., *Journal of Biblical Literature* 110 (1), 1991, pp. 47-57.
- Smith, R., *Micah-Malachi*, în *Word Biblical Commentary*, vol. 32, Texas, 1984.
- Verhoef, P.A., *The Books of Haggai and Malachi*, The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1987.

Cuprins

<i>Despre profeția biblică</i>	5
--------------------------------------	---

*

OSEA

Introducere	13
Osea	33

AMOS

Introducere	107
Amos	119

MICHEA

Introducere	165
Michea	175

IOEL

Introducere	211
Ioel	231

ABDIAS

Introducere	261
Abdias	271

IONA

Introducere	287
Iona	305

NAUM

Introducere	327
Naum	343

AVACUM	
Introducere	371
Avacum	389
SOPHONIA	
Introducere	423
Sophonia	443
AGGEU	
Introducere	471
Aggeu	485
ZAHARIA	
Introducere	497
Zaharia	513
MALACHIA	
Introducere	569
Malachia	575
*	
Indice de nume proprii	593
*	
Bibliografie	597

www.polirom.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BIBLIA. V.T. (română; Septuaginta; 2004)

Septuaginta / coord.: Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu,
Monica Broșteanu, Dan Slușanschi; în colab. cu pr. Ioan-Florin Florescu. –
Iași: Polirom, 2004–
6 vol.

ISBN 973-681-768-7

**Voi. 5: Osea, Amos, Michea, Ioei, Abdias, Iona, Nanm, Avacum,
Sophonia, Aggen, Zaharia, Malachia** / vol. coord. de Smaranda Bădiliță;
trad. și note de Cristian Gașpar. – 2009. – Bibliogr. – Index. –

ISBN 978-973-46-1428-8

I. Bădiliță, Cristian (coord.)

II. Băltăceanu, Francisca (coord.; trad.)

III. Broșteanu, Monica (coord.; trad.)

IV. Gașpar, Cristian (trad.)

V. Bădiliță, Smaranda

222/224=135.1

Printed in ROMANIA

SEPTUAGINTA 5

Sigle și abrevieri mai frecvente*

AB	<i>The Anchor Bible</i> , 1964-, New York
AI	Flavius Iosephus, <i>Antiquitates Iudaicae</i>
APOT	<i>Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament</i>
BA	<i>La Bible d'Alexandrie</i> , 1986-, Paris
BJ	<i>La Bible de Jérusalem</i> , 1986, 1988, Paris
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CTAT	Barthélemy, D., <i>Critique textuelle de l'Ancien Testament</i> , 3. Ézechiel, Daniel et les 12 Prophètes, <i>Orbis Biblicus et Orientalis</i> , 50/3, Freiburg – Göttingen, 1992
Hebr.	F. Vattioni, 1968, <i>Ecclesiastico...</i>
LEH	Lust, J.; Eynickel, E.; Hauspie, K., 2003, <i>A Greek-English Lexicon of the Septuagint</i> , Stuttgart (ed. I: vol. 1, 1992, vol. 2, 1996)
LSJ	Liddell, H.G.; Scott, R.; Jones, H.S., 1996, <i>A Greek-English Lexicon</i> , Oxford
LXX	Septuaginta (ed. Alfred Rahlfs)
LXX-A	<i>Codex Alexandrinus</i> (A)
LXX-B	<i>Codex Vaticanus</i> (B)
LXX-S	<i>Codex Sinaiticus</i> (S)
LXX-L	<i>LXX recensio Luciani</i>
LXX-O	<i>LXX recensio Origenis</i>
OBO	<i>Orbis Biblicus et Orientalis</i>
NETS	<i>New English Translation of the Septuagint</i> , 2000-, Oxford
NRSV	<i>New Revised Standard Version</i> , 1993, Cambridge
NT	Noul Testament
PG	<i>Patrologia greacă</i> (ed. J.-P. Migne)
PL	<i>Patrologia latină</i> (ed. J.-P. Migne)
Q	Manuscrisele de la Qumran
SC	<i>Sources chrétiennes</i>
TM	Textul Masoretic
TOB	<i>Traduction œcuménique de la Bible. Ancien Testament</i> , 1983, Paris
VL	<i>Vetus Latina</i>
VT	Vechiul Testament
Vulg.	<i>Vulgata (Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem)</i> , 1983, Stuttgart)

* Lista completă se află în Bibliografia volumului.

Transliterarea alfabetului grecesc

α, A = a, A; β, B = b, B; γ, Γ = g, G; δ, Δ = d, D; ε, E = e, E; ζ, Z = z, Z; η, H = e, E; θ, Θ = th, Th; ι, I = i, I; κ, K = c, C (dar k, K înainte de e și i); λ, Λ = l, L; μ, M = m, M; ν, N = n, N; ξ, Ξ = x, X; ο, O = o, O; π, Π = p, P; ρ, P = r, R; σ, Σ = s, s, S; τ, T = t, T; υ, Υ = u (în diftongi), y, U (în diftongi), Y; φ, Φ = ph, Ph; χ, X = ch, Ch; ψ, Ψ = ps, Ps; ω, Ω = o, O.

Transliterarea alfabetului ebraic

א = ' (stop glotal); ב = b; בּ = bh (pronunțat spirant, aprox. ca [v]); ג = g; גּ = gh (pronunțat spirant); ד = d; דּ = dh (pronunțat spirant, aprox. ca engl. „th” sonor); ה = h; ו = w; ז = z; ח = h; ט = t; י = y; כ = k; כּ = kh (pronunțat spirant, aprox. ca [h]); ל = l; מ = m; נ = n; ס = s; ע = ' (guturală); פ = p; פּ = ph (pronunțat spirant, aprox. ca [f]); צ = t; ק = q; ר = r; ש = s; שׁ = ș; ת = t; תּ = th (pronunțat spirant, aprox. ca engl. „th” surd); ׀ = ā (în silabă închisă, înainte de accent: o); ׀̣ = ē; ׀̣̣ = ī; ׀̣̣̣ = ō; ׀̣̣̣̣ = ū; ׀̣̣̣̣̣ = a; ׀̣̣̣̣̣̣ = ° (pentru simplificare, am transliterat la fel *šwa mobile* și *šwa quiescens*); ׀̣̣̣̣̣̣̣ = e; ׀̣̣̣̣̣̣̣̣ = i; ׀̣̣̣̣̣̣̣̣̣ = o; ׀̣̣̣̣̣̣̣̣̣̣ = u.

Abrevieri pentru cărțile biblice

– VT: Abd. (Abdias); Agg. (Aggeu); Am. (Amos); Av. (Avacum); Bar. (Baruch); Bel (Bel și balaurul); Cânt. (Cântarea Cântărilor); Dan. (Daniel); Deut. (Deuteronomul); Ecl. (Ecleziastul); Ep. Ier. (Epistola lui Ieremia); Est. (Ester); Ex. (Exodul); 1Ezr. (1 Esdra); 2Ezr. (2 Esdra = Ezra și Nehemia TM); Gen. (Geneza); Ier. (Ieremia); Iez. (Iezechiel); Iis. Nav. (Iisus/Iosua Nave); Ioel; Iona; Iov; Is. (Isaia); Iud. (Iudit); Înt. (Înțelepciunea lui Solomon); Jud. (Judecătorii); Lev. (Leviticul); 1,2,3,4Mac. (1, 2, 3, 4 Macabei); Mal. (Malachia); Mich. (Michea); Na. (Naum); Num. (Numerii); Od. (Odele); Os. (Osea); 1,2Par. (1, 2 Paralipomene = 1, 2 Cronici TM); Plâng. (Plângerile lui Ieremia); Prov. (Proverbele/Pildele lui Solomon); Ps. (Psalmii); Ps. Sol. (Psalmii lui Solomon); 1,2Rg. (1, 2 Regi = 1, 2 Samuel TM); 3,4Rg. (3, 4 Regi = 1, 2 Regi TM); Ruth; Sir. (Înțelepciunea lui Iisus Sirah); Sof. (Sophonia); Suz. (Suzana); Tob. (Tobit); Zah. (Zaharia).

– NT: Apoc. (Apocalipsa); Col. (Coloseni); 1,2Cor. (1, 2 Corinteni); Ef. (Efeseni); Evr. (Evrei); Flm. (Filimon); Flp. (Filipeni); Gal. (Galateni); Fp. (Faptele Apostolilor); Iac. (Iacob); In. (Ioan); 1,2,3In. (1, 2, 3 Ioan); Iuda; Lc. (Luca); Mc. (Marcu); Mt. (Matei); 1,2Pt. (1, 2 Petru); Rom. (Romani); 1,2Tes. (1, 2 Tesaloniceni); 1,2Tim. (1, 2 Timotei); Tit.